ENTRE LO INEFABLE Y EL AMOR FRATERNO
Una interpretación teológico-simbólica de la frase “Dios es luz”

Manuel Ortega Álvarez

Tesis
En cumplimiento parcial de los requisitos para optar al grado de Licenciatura en Ciencias Teológicas

Profesor guía: Dr. Victorio Araya Guillén

UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA
San José, Costa Rica
Julio del 2007

ENTRE LO INEFABLE Y EL AMOR FRATERNO
Una interpretación teológico-simbólica de la frase "Dios es luz"

Tesis
Sometida el 11 de julio del 2007 al cuerpo docente de la Universidad Bíblica Latinoamericana en cumplimiento parcial de los requisitos para optar al grado de Licenciatura en Ciencias Teológicas por:

Manuel Ortega Álvarez

Tribunal integrado por:

____
Dr. Victorio Araya Guillén, Profesor Guía

____
MSc. Edwin José Mora Guevara, Dictaminador

____
Dr. Roy May, Lector

____
MSc. Mireya Baltodano Arróliga, Decana

En memoria de Don Arturo Piedra.

Eterna gratitud a todas las personas que hicieron posible la realización de este trabajo; descubrir sus nombres sería opacar el resplandor anónimo de su luz.

ÍNDICE

Lista de abreviaturas

Am.	Amós
Apoc.	Apocalipsis
BJ	Biblia de Jerusalén
Col.	Carta a los Colosenses
I Cor.	Primera carta a los Corintios
II Cor.	Segunda carta a los Corintios
DHH	Biblia Dios habla hoy
Dt.	Deuteronomio
Ecl.	Eclesiastés
Ef.	Carta a los Efesios
Ex.	Éxodo
Gén.	Génesis
Hab.	Habacuc
Hch.	Libro de los hechos de los apóstoles
Heb.	Carta a los Hebreos
Is.	Isaías
Jer.	Jeremías
Jl.	Joel
Jn.	Evangelio según Juan
I Jn.	Primera carta de Juan
Lc.	Evangelio según Lucas
Mal.	Malaquías
Mt.	Evangelio según Mateo
I Ped.	Primera carta de Pedro
Prov.	Proverbios
I Re.	Primer libro de los Reyes
Rom.	Carta a los Romanos
RV	La Biblia versión Reina Valera
Sab.	Libro de la Sabiduría
Sal.	Salmos
Sic.	Cita textual
I Tim.	Primera carta a Timoteo
Zac.	Zacarías

INTRODUCCIÓN

La obertura del Pentateuco es solemne. En las profundidades del caos y el desorden resonaron las palabras divinas: "Haya luz" (Gén. 1.1 BJ). Entonces hubo luz, y sobre ella pronunció Dios una bendición, la primera: "la luz era buena" (Gén. 1.4 RV). Luego vinieron el firmamento, las aguas, la tierra, la vegetación, los astros, los animales y, por último, el ser humano. En el séptimo día Dios acabó su buena obra y descansó. Así, con la luz como *opera prima*, explicaba el antiguo relato hebreo la existencia del cosmos, o, para decirlo con una figura literaria más propia de la tradición veterotestamentaria, la creación de "los cielos y la tierra". Es significativo constatar la manera en que la luz ilumina las páginas de la

Biblia de principio a fin. Basta mencionar, a manera de ejemplo, que si el Antiguo Testamento abre la historia de la salvación con la luz de la Creación, el Nuevo Testamento la cierra con la gloria de Dios y la luz del Cordero alumbrando la Santa Ciudad, la Nueva Jerusalén (cf. Apoc. 21.23).

La luz aparece también reiteradamente en diferentes tradiciones religiosas y filosóficas a lo largo de la historia, no sólo de occidente, sino de la humanidad entera. Es posible encontrarla, con tintes míticos y simbólicos, en las más remotas creencias, en las religiones mistéricas, en el gnosticismo, en el budismo, en el zoroastrismo, en el misticismo cristiano y en el pensamiento europeo ilustrado del siglo XVIII, entre otros.

Uno de los textos neotestamentarios que menciona la luz hace referencia directa a Dios mismo: "Dios es luz" (I Jn. 1.5). Las páginas siguientes tratarán de reinterpretar, desde una perspectiva teológico-simbólica, el significado de esta frase. Al hablar de un plano *teológico*, se circunscribe el tema dentro de los terrenos de un habla cristiana sobre el Misterio. La dimensión *simbólica* significa que dicho lenguaje posee las características propias de todo lenguaje simbólico y, como tal, estará siempre abierto a la polisemia de un hablar aproximativo, inacabado, que no pretende agotar lo inescrutable del Misterio en los límites de los conceptos.

Al mencionar el texto joánico en el párrafo anterior, se avizora el punto central que ocupará las siguientes páginas. En efecto, el objetivo general de la investigación será analizar la frase bíblica "Dios es luz" y tratar de otorgarle un significado que se pueda adecuar al contexto social e histórico contemporáneo. Una vez establecido el punto medular de la investigación surgen interrogantes como ¿qué tipo de lenguaje es el que describe a lo Divino en términos de luz?, ¿qué quiso decir el escritor del texto bíblico con la frase mencionada? y, por último, ¿nos dice algo esa expresión hoy? Los objetivos específicos del trabajo investigativo se proponen ofrecer algún tipo de respuesta a esas preguntas. Se pretende, en primer lugar, estudiar los fundamentos con los cuales pueda elaborarse un lenguaje teológico en que se destaque la importancia de lo simbólico. En segundo lugar, para poder comprender la frase joánica se requiere analizar el significado que tuvo en el contexto que fue escrita. Finalmente, como último objetivo, se propone elaborar un discurso sobre lo Divino, en clave de luz, que pueda aportar algunos insumos para la teología contemporánea.

El camino a seguir iniciará con un análisis de las bases teóricas en que se afianza el lenguaje simbólico y teológico. Se verá la manera en que se relacionan la experiencia religiosa y el lenguaje de la teología, así como la forma en que éste último utiliza el símbolo para tratar de referirse, de manera siempre imperfecta, al Misterio que trasciende todo conocimiento humano. También se verá aquí que el Misterio, desde el punto de vista del cristianismo, se ha encarnado en Jesús, punto simbólico de encuentro entre lo humano y lo divino, en cuya kenosis es posible ver la manifestación histórica de Dios.

En un segundo momento se acude a los datos de la Escritura. Se analiza el uso simbólico de la luz que aparece en la tradición joánica. A partir del cuarto evangelio y la primera carta de Juan se estudia la concreción histórica de la luz del Misterio en Jesús, y se trata de encontrar el significado primigenio que pudo haber tenido la frase de I Jn. "Dios es luz". Como se menciona más adelante, si bien en esta etapa se utilizan herramientas propias de la exégesis bíblica, no es éste un trabajo exegético, sino más bien un esfuerzo de interpretación *teológica* de lo que pudo haber sido la significación originaria de la frase joánica.

Un tercer momento servirá como síntesis bíblico-teológica. Con base en los insumos teóricos del primer capítulo se verá que la luz de lo Divino irrumpe en la historia y brilla simbólicamente, de manera ininteligible para el intelecto humano, en las personas pobres, débiles, maltratadas y excluidas. Desde este punto de vista, la luz de la experiencia mística sirve para ejemplificar lo paradójico que puede resultar un hablar que se refiera al Misterio, debido justamente a que su manifestación luminosa es, a la vez, oscuridad para el entendimiento, ya que la luz de Dios resplandece desde lugares en que, humanamente, no cabría ubicarla. Por esa razón, un lenguaje teológico-simbólico que se refiera a lo Divino en clave de luz debe asumir una posición abierta de diálogo y tolerancia. A partir de ahí se pueden tender puentes de encuentro ecuménico y señalar pautas de liberación a favor de las víctimas del pecado. Por último, a partir de una relectura de la simbología joánica de luz se obtienen algunas conclusiones con el fin de articular un lenguaje contemplativo, pero a la vez de acción y amor fraterno, en el contexto contemporáneo.

Debido a la enorme y constante presencia que el símbolo de la luz ha tenido a lo largo de la historia, ya no occidental, sino universal —si cabe el término—, un trabajo que verse sobre él ha de ser selectivo en sus temas y sus fuentes. A lo largo de la investigación se recurre a variados textos: filosóficos, teológicos, bíblicos y místicos. En todos ellos es

posible encontrar diversos aportes sobre los temas capitales del trabajo: el símbolo, el lenguaje teológico, el Misterio, la luz. Mas sea de esto lo que fuere, lo que interesa en el fondo, es ofrecer a las lectoras y lectores de este trabajo, una perspectiva contemplativa, liberadora y de amor fraterno dentro de la cual pueda encuadrarse la luz como símbolo de lo Divino.

CAPÍTULO I
LA LUZ COMO SÍMBOLO DE LO DIVINO

Cuatro ejes temáticos atraviesan este capítulo: el símbolo, el Misterio, la experiencia religiosa y el lenguaje teológico. Todos ellos confluyen en el símbolo de la luz como una manera de expresar la manifestación de lo Divino. Las dos partes en que se divide el capítulo responde a sendos objetivos: primero, destacar la función del símbolo y, dentro del universo simbólico, rescatar la luz como uno de los más significativos; segundo, enfocar la temática del símbolo de la luz desde la perspectiva de la experiencia religiosa y el lenguaje teológico.

Ambas divisiones manifiestan a la vez, y de manera implícita, la tensión que existe entre la expresión simbólica y el lenguaje. Empero, como se verá más adelante, no existe una separación infranqueable entre ambos. Se puede hablar del símbolo, específicamente

del símbolo de la luz referido a Dios, cuando se experimenta el Misterio en la hondura de la experiencia religiosa. A partir de ahí el lenguaje teológico adquiere sentido y puede sobrepasar los límites propios del lenguaje meramente conceptual.

A. Importancia de la función simbólica y del símbolo de la luz

¿Cuál es la función del símbolo y qué pertinencia puede tener en la actualidad?; ¿existe alguna diferencia entre el signo y el símbolo y sus respectivas funciones?; ¿de qué manera ha sido utilizado el símbolo de la luz en diferentes períodos de la historia? Se ensayará aquí algún tipo de respuesta a estas preguntas. Lejos de ser un asunto baladí, las interrogantes anteriores abren la posibilidad de reflexionar sobre el símbolo en la actualidad, momento en que su función ha sido objeto de menoscabo. No obstante, la capacidad —e inclusive la necesidad— de un pensar simbólico se encuentran profundamente incrustadas en la vida del ser humano, tanto en la antigüedad como en la época contemporánea. Desde este punto de vista, el ser humano puede concebirse como *homo symbolicus*.

Del universo simbólico se destaca el símbolo de la luz como uno de los más importantes. Durante siglos ha sido usado por distintas culturas, en diferentes lugares y de diferentes formas. Se verá como, desde antiguos relatos cosmogónicos hasta la exaltación de la razón ilustrada, ha sido utilizada la luz como símbolo. Ahora bien, esta será una primera aproximación, una exploración —podría decirse general— acerca del símbolo de la luz; la segunda parte del capítulo se ocupará de su importancia y permanencia en la esfera religiosa.

1. Necesidad y vigencia del símbolo en la época contemporánea

José María Mardones define el símbolo como "un tipo de conocimiento y aproximación a la realidad invisible, a la realidad no disponible ni a la mano". El símbolo —asevera Mardones— "trata de hacer accesible lo inaccesible, apalabrar el silencio de lo inefable, dar cobijo a la trascendencia". Sin embargo —prosigue el autor— en la época actual el símbolo ha venido a menos, ha sucumbido ante el "imperio de la visión" que, impulsado sobre todo por el enorme desarrollo de la fotografía, la televisión y la

cinematografía, pretende la visualización total de la realidad. A raíz de ello, y de manera paradójica, se manifiestan dos fenómenos cada vez más evidentes: por un lado se pretende tener un conocimiento “claro y distinto” de todo lo que nos rodea, a tal punto que “lo que no existe en imágenes [entendiendo como tales prioritariamente las visuales] no existe en la realidad”. Por otra parte, lo que muestran los *mass-media* no pasa de ser una especie de “realidad virtual”, que lleva a un vaciamiento interior y entroniza la superficialidad. El lado más macabro y frívolo de tal fenómeno se puede constatar cuando los televidentes ya no sienten profundo dolor al ver en las pantallas las víctimas de un asesinato, de las guerras o la pobreza, sino que, con sólo oprimir un botón del control remoto, se pasa de la lamentable situación mundial a discutir —sin el mayor sobrecogimiento— sobre la validez o invalidez de un gol de Rivaldo en la liga de fútbol española, como si tal acontecimiento fuese una cuestión de importancia fundamental.

La época contemporánea está marcada por el voyeurismo, pero a la vez se encuentra vaciada de interioridad. La actual es, en el sentido prístino de la palabra, una sociedad *in-trascendente*, cerrada a lo trascendente y al Misterio, que se contenta con una mirada curiosa, superficial, y no va más allá de las imágenes que le proporciona los medios de comunicación controlados por el mercado. Ante el positivismo de la ciencia y el arsenal de imágenes que proporciona la técnica contemporánea, el símbolo se ha devaluado. Incluso —como se tendrá ocasión de ver— el empirismo lógico, a inicios del siglo anterior, llegó a considerar verdaderos únicamente los enunciados que se pueden verificar por medio de los sentidos. Lo trascendente y misterioso que ofrece el símbolo ha sido, de esta manera, visto con desdén.

No obstante, y como bien señala Mardones, el ser humano está atravesado por una constante inquietud; tiene dentro de sí la experiencia de una honda herida, de un desgarro, de un desajuste con su entorno. El ser humano no encaja, como las demás especies animales, en su medio. Por otro lado, nuestra existencia no se reduce a la artificialidad de los descubrimientos científicos, por más deslumbrantes o útiles que sean. La razón científica puede dar cuenta con suma efectividad acerca de muchos asuntos de la realidad que nos circunda; sin embargo, las cuestiones más fundamentales quedan intactas, latentes en el fondo del corazón humano. Ante preguntas como ¿por qué existe algo y no nada? o ¿por qué y para qué existimos? la ciencia calla.

El ser humano es, según lo describe un antiguo relato de Higinio, “Hijo de la inquietud”. Para poder expresar de alguna manera esta experiencia de desgarro y desasosiego, los conceptos no son suficientes. Se hace necesario pasar del campo conceptual y lógico-empírico —el cual no carece de importancia— al simbólico. En los puntos dilemáticos, allí donde se encuentra con la realidad profunda y trascendente que sobrepasa lo meramente fáctico, cuando toma consciencia de que la vida trasciende infinitamente lo que puede ser apresado en los conceptos lógicos o empíricos, el ser humano abandona el concepto y se aferra al símbolo.

Más que la búsqueda de certezas científicas, lo que caracteriza a la razón simbólica es una toma de actitudes y estilos de pensamiento. Así por ejemplo, las parábolas de los evangelios, más que establecer verdades, lo que pretenden es “despertar y avivar una fibra existencial dormida”. Lo mismo puede decirse del símbolo. Ese *plus* de sentido que se encuentra en él abre las puertas a nuevas significaciones que, no obstante, no tienen la claridad evidente de lo demostrable por la vía científica; ahí radica precisamente la inagotable riqueza de lo simbólico.

2. Signo y símbolo

Es pertinente, antes de avanzar más, realizar una distinción entre *signo* y *símbolo*. Ambos términos —como dice Castillo— son utilizados de diferentes maneras, “hasta el punto de que pueden remitirnos a contenidos casi diametralmente opuestos”. También Rahner, en este concreto respecto, manifiesta la dificultad que se presenta a la hora de definir la palabra “símbolo”, pues su sentido no es concebido inequívocamente. A esto hay que añadirle —como se manifestó anteriormente— que en una época como la actual, marcada por vertiginosos avances científicos y tecnológicos, la palabra “símbolo” se ve muchas veces con desprecio, como un término carente de contenido, o bien como un concepto impreciso, oscuro y acientífico, propio, no de la razón, sino de ciertos fanáticos religiosos, artistas o bien, soñadores.

A fin de distinguir analíticamente se puede entender el signo como la unión de un significante con un significado. Así por ejemplo la palabra “roble” es un signo cuyo significante es el sonido o fonema pronunciado, mientras que el significado es el concepto que el fonema denota. El signo aparece en lugar de otra cosa, como es el caso de las

palabras, los números o las señales de tránsito. Puede ser percibido por los sentidos y su función es eminentemente comunicativa; además puede expresarse de manera inequívoca y mediante un concepto. El signo se enmarca dentro del terreno cultural; su función comunicativa hace que se articule e integre en una determinada cultura, de tal manera que para poderlo entender y descifrar es necesario situarse dentro del marco estructural que lo constituye y le provee sentido.

El símbolo, por su parte, puede tener al igual que el signo una función comunicativa; pero va más allá. El símbolo (del griego sumbavllw: arrojar o yacer conjuntamente dos cosas) efectivamente representa algo; no obstante esta representación no queda limitada dentro del plano denotativo, esto es cognoscitivo o racional. El significado primigenio del término ayuda a comprender qué puede entenderse por símbolo. En efecto, el símbolo une dos cosas que empalman entre sí; en él coinciden dos universos: uno lingüístico y otro de orden no-lingüístico. Es evidente —como subraya Castillo— el carácter lingüístico del símbolo, ya que se puede hablar de él, se puede, igualmente, elaborar una teoría que dé cuenta de su estructura y de su sentido. Pero, al mismo tiempo, es posible evidenciar el carácter no-lingüístico del símbolo en la existencia de experiencias fundamentales que no pueden ser traducibles a un nivel puramente conceptual.

En el símbolo se unen dos planos del ser. Se descubre así un trascender ontológico en el que el símbolo escapa de los encasillamientos de la conceptualización. La profundidad del símbolo no se puede percibir con la *ratio* matematizante que pretende despejar todos los enigmas y resolver todos los misterios. Cuando el lenguaje y los conceptos no son suficientes, cuando ellos no bastan para expresar una determinada experiencia, ya sea estética, religiosa o emocional, adquiere preponderancia la función simbólica.

¿Quiere decir esto que el símbolo sólo puede ser vivido y no interpretado o expresado en el lenguaje? Al respecto es importante destacar las palabras de Beuchot: "el símbolo se puede interpretar a condición de vivirlo". Ahora bien, esta interpretación será siempre aproximativa; nunca podremos, por medio de un lenguaje conceptual, aprehender la totalidad de lo simbólico. Lo reflexivo y lo prerreflexivo confluyen en el símbolo, y con su ayuda puede el ser humano orientarse en un mundo que se le presenta, una vez superados los anhelos positivistas de principios del siglo anterior, lleno de profundos e inextricables misterios. Como señala Lurker

> Superadas las corrientes ilustradas y positivistas de los dos últimos siglos vuelve la reflexión sobre el hecho de que hay ámbitos del saber, que no sólo se refieren a las actividades utilitaristas y a los objetos concretos, es decir, al conocimiento de unos hechos; sino que *se dan también realidades abstractas y que no siempre pueden sondearse de un modo racional*, las cuales han de ordenarse a un conocimiento del significado. Quien sólo reconoce como verdadero aquello que ve y oye, lo que puede contar y meter en sus categorías mentales, ese tal desconoce la verdad que está detrás de las cosas y que les confiere su sentido. *Mitos, símbolos y ritos intentan abrirnos ese otro mundo, superior, venturoso y santo*.

Por supuesto, lo "racional" a que se refiere Lurker se identifica con lo que Tillich llama "razón técnica", una racionalidad que aunque puede acompañar a la "razón ontológica", en muchas ocasiones se le opone. La razón ontológica predomina —dice Tillich— en la tradición filosófica clásica desde Parménides hasta Hegel, y tiene que ver con la estructura de la mente que le capacita para aprehender y transformar la realidad; empero, en ella se manifiestan, activamente y sin conflicto, elementos cognoscitivos, prácticos, estéticos y religiosos. Hay también lugar en la razón ontológica para la vida emocional. Por el contrario, la razón técnica, predominante sobre todo a partir de la caída del idealismo clásico alemán y el despertar del empirismo inglés, circunscribe todo al ámbito de lo cognoscitivo, se escinde de la razón ontológica, se reduce al acto de "razonar" y se ocupa únicamente de descubrir los medios adecuados para la obtención de determinados fines, a la vez que relega los aspectos no cognoscitivos de la razón ontológica a la irrelevancia de la pura subjetividad, como ocurre en el caso del positivismo lógico.

Si se entiende la razón desde una perspectiva amplia, similar a la razón ontológica que propone Tillich, se puede decir entonces que el símbolo posee un tipo de razón que le es propia y que se vincula con lo emocional, lo estético, lo existencial y lo religioso. La idea cartesiana que identifica la conciencia únicamente con el pensamiento "claro y distinto" no es, en absoluto, cierta. La inteligencia emocional tiene gran importancia en la vida humana, y el mismo pensamiento racional hunde sus raíces en lo afectivo y emocional. La función simbólica no se puede aprehender con la razón técnica. El sentido del símbolo no se puede explicar de manera clara y evidente, ni se puede descifrar como si se tratara de un teorema matemático. El símbolo sirve de límite y, a la vez, une lo cognoscitivo y lo emocional, si bien el lenguaje no puede dar cuenta de esta unión de manera totalmente inequívoca.

3. Importancia histórica del símbolo de la luz

Desde tiempos inmemoriales el ser humano, en el caos y la inquietud de su existencia, ha recurrido a las imágenes, al arte y a los símbolos como medios de expresión. Desde los hallazgos de antiquísimas bolas de piedra que datan del paleolítico medio, pasando por los platos y escudillas del musteriense; desde las figurillas esculpidas de cuerpos femeninos (como la famosa "Venus de Willendorf"), hasta las figuras, signos geométricos y símbolos hallados en el norte de Italia, y que datan de la edad de bronce, se tienen testimonios de que al ser humano le es consustancial un "pensar y modelar figurativos".

Dos hechos son significativos al respecto. En primer lugar, pareciera que la capacidad de simbolizar es una característica de todo grupo humano. Los estudios arqueológicos muestran que a pesar de las diferencias derivadas de las situaciones económicas, sociales e históricas, todo grupo humano ha logrado expresarse por medio de imágenes y símbolos. En segundo lugar, esta capacidad de expresión simbólica es anterior a la fijación de las ideas por medio de la escritura. Como apunta Lurker, "las obras más antiguas que se conocen de un arte figurativo se remontan al auriñacense, de hace aproximadamente 30 000 años".

Existen infinidad de símbolos, como innumerables son también las culturas y las religiones a lo largo de la historia humana. Algunos autores han realizado una especie de taxonomía entre símbolos que podrían considerarse propios de una cultura específica y aquellos que han sido captados por los seres humanos de todos los pueblos, culturas y religiones. Éstos constituyen una especie de "símbolos originarios" y —de acuerdo con Lurker— son el estrato profundo de cualquier consideración del mundo. Dentro de ellos podría mencionarse entre otros, el agua y el fuego, el árbol y el monte y —al que se hará inmediata referencia— la luz y las tinieblas.

La experiencia más elemental del ser humano es —afirma Lurker— el contraste entre la oscuridad de la noche y la luz del nuevo día que, valga el pleonasmo, a diario vive. Con la luz del amanecer, sobre todo en las culturas antiguas que no conocían la luz artificial, el mundo se ordena, las cosas se liberan de las cadenas invisibles de la oscuridad y la vida se despierta. Con el alba el ser humano se orienta en el mundo, con la luz se reconoce a sí mismo y reconoce su entorno. En este contraste entre las tinieblas de la noche

y la luz del día puede encontrarse el origen remoto del uso simbólico de la luz y las tinieblas.

La idea de una noche originaria, de la que brota la luz, aparece reiterada en las cosmogonías de diferentes lugares. En las antiguas civilizaciones se creía que así como de la noche brota la luz de un nuevo día, la formación del mundo fue posible y las cosas se hicieron visibles gracias a la luz que brotó de una noche precósmica y primordial. Es posible también encontrar el simbolismo de la luz relacionado con remotas creencias sobre el destino de los muertos; se vinculaba su permanencia en el más allá con la luz brillante de las estrellas. Tanto en Persia como en Babilonia, y además en la Magna Grecia de los pitagóricos, se desarrolló esta creencia de la inmortalidad reflejada en los astros.

La filosofía griega, a pesar de su oposición a las creencias míticas, no desechó el símbolo de la luz, sino que lo asoció con un principio superior, purificador, portador de un designio elevado o de un conocimiento supremo. Parménides, en su poema sobre la naturaleza, relata cómo es llevado en un carro arrastrado por caballos alados, hasta la diosa que guarda la verdad en la casa de la luz. Platón, posiblemente influenciado por Parménides, también asocia la luz con el conocimiento verdadero. En una de sus más célebres y conocidas alegorías afirma que los seres humanos viven en el mundo como prisioneros de una caverna en la que sólo pueden ver imágenes o sombras de la realidad; únicamente cuando son iluminados con la filosofía, cuya luz procede de la Idea del Bien, pueden contemplar el mundo ideal. En Plotino también se encuentra el símbolo de la luz; del mismo modo que la luz física permite la visibilidad de las cosas, la inteligibilidad de los seres supone la existencia de una luz intelectual superior que los haga inteligibles. Esta luz, de acuerdo con Plotino, emana del Uno.

Pero no sólo en la Antigüedad ha sido utilizado el símbolo de la luz. En las especulaciones del Medioevo adquirió importancia cuando se incorporaron a la teología conceptos derivados del platonismo y el neoplatonismo. Más adelante Descartes también lo utilizó para referirse a una "luz interna" capaz de aprehender las verdades eternas. Evidentemente se percibe aquí, en germen, lo que más tarde será tomado por el Iluminismo del siglo XVIII: la luz de la razón aclara lo que por mucho tiempo había permanecido oscurecido por las sombras de la ignorancia y la religión. El ser humano se apresta, con el uso de la razón, a salir de su minoría de edad y de las tinieblas del oscurantismo. La designación del siglo XVIII como el *Siglo de las luces*, en castellano; *Lumières*, en francés;

Enlightenment, en inglés; *Aufklärung*, en alemán, muestra el vínculo epocal que se establece entre el símbolo de la luz y la razón ilustrada. Desde la perspectiva del presente trabajo, tal concepción mutila y pauperiza el significado simbólico de la luz, a la vez que oculta un lado del pensamiento ilustrado del siglo XVIII que ha sido puesto en evidencia, entre otros, por los teóricos de la esuela de Frankfurt, según los cuales el proyecto de la Ilustración devino autodestructivo, porque su afán de dominio sobre la naturaleza arremetió en contra del sujeto dominante; de esta manera el proyecto iluminador y liberador propuesto en el siglo XVIII no llegó, ni ha llegado todavía, a cumplirse.

B. El símbolo de la luz en el plano de la experiencia religiosa y el lenguaje teológico

La luz ha sido utilizada simbólicamente —como se ha visto— en diferentes momentos históricos y en diversos lugares. En el plano religioso destaca como uno de los símbolos más usados para manifestar la experiencia de lo Divino. Esta segunda parte del capítulo estará dedicada al uso religioso y teológico del símbolo de la luz. Se hará referencia, en primer lugar, al tema del Misterio, así como a la experiencia religiosa, contexto vital en que se gesta el lenguaje sobre Dios. En un segundo momento se analizarán las características del lenguaje teológico, teniendo como telón de fondo la problemática del lenguaje a un nivel general. Un tercer apartado tratará acerca de la manera en que se inserta el símbolo en el lenguaje teológico. Por último, se destacará la importancia del símbolo de la luz en el plano religioso y se justificará su elección en el presente trabajo investigativo.

No todos los símbolos son expresados con palabras. Existen maneras no verbales en que se puede dar lo simbólico; así por ejemplo, para simbolizar se pueden usar banderas, emblemas, escudos, entre otras cosas. En el plano religioso el símbolo de la luz puede ser expresado de ambas formas. Cuando en los actos litúrgicos se encienden velas se utiliza el símbolo de una manera no verbal; pero también para expresar que Dios es vida, verdad y amor utilizamos el símbolo verbalmente al decir junto con el salmista "Yahvé es mi luz y mi salvación" (Sal. 27.1 BJ). Esta investigación —centrada en el lenguaje teológico— se ocupará mayormente del uso verbal del símbolo. No por ello se habrá de desechar su uso no verbal, sino que, si es oportuno, se hará referencia a él.

1. El *Misterio* y la experiencia religiosa

a) El Misterio

El tema del Misterio es de fundamental importancia en el ámbito religioso y especialmente en el cristianismo. La pluralidad de significados del término hace que sea prácticamente imposible ofrecer una definición unívoca. Ateniéndose a su etimología, "misterio" es una trascripción de la palabra latina y griega equivalente, la cual a su vez parece tener su origen en la raíz indoeuropea "my", cuyo significado originario tendría que ver con cerrar o apretar la boca y, por extensión, cerrar los ojos. Esta misma raíz aparece en palabras como *mukar*, en el sánscrito, *mutus* en el latín y *mudo* en el castellano.

A riesgo de abreviar un tema por demás amplio, Velasco establece cuatro espacios desde los que se puede reflexionar acerca del Misterio, a saber: la historia de las religiones, la teología bíblica, la fenomenología de la religión y la teología sistemática. Asumiendo el riesgo de la simplificación, la taxonomía propuesta puede ser, en este momento, de utilidad

El ámbito más constante en que se ubica el término puede rastrearse hasta la antigüedad griega, donde miembros de algunas religiones no oficiales realizaban una serie de ritos de iniciación (*misterios*) que no podían ser divulgados, y eran conocidos solamente por las personas que eran recibidas en tales cofradías. Destacan los cultos mistéricos de Eleusis, Dionisios, Osiris y Mitra. La obligación de guardar silencio acerca de las cosas vistas y oídas en estos cultos se observaba con rigurosidad, so pena de caer en la impiedad.

En la literatura neotestamentaria el vocablo es utilizado sobre todo en los escritos paulinos. La carta a los romanos hace referencia al misterio "que se ha mantenido oculto desde tiempos eternos" (Rom. 16.25 RV). Este misterio es, según Colosenses, la revelación de Cristo como esperanza gloriosa (cf. Col. 1.26-27). La misma idea aparece en la primera carta a Timoteo, la cual menciona el "misterio de la piedad", que consiste en la manifestación de Dios en la persona de Jesucristo (cf. I Tim. 3.16). A raíz de la utilización del término en el Nuevo Testamento, algunos estudiosos han querido ver una dependencia fundamental del cristianismo con respecto a los cultos mistéricos; no obstante, pueden encontrarse diferencias que refutan tales aseveraciones, dos de ellas revisten particular importancia. En primer lugar, el misterio de la manifestación de Dios en Jesucristo ocurre, a diferencia de los cultos mistéricos, no en un espacio y tiempo mitológicos, sino dentro de un marco histórico-salvífico. En segundo lugar, el ocultamiento del misterio no significa

que permanezca encubierto, o sólo disponible para unos pocos, sino que Dios, quien habita "en la oscuridad" (I Re. 8.12 RV), o lo que es lo mismo, "en la luz inaccesible" (I Tim. 6.16 RV), se ha hecho visible ya, como salvación para el mundo, en el Verbo encarnado (cf. Jn. 1.12). El misterio es, pues, desde la perspectiva del Nuevo Testamento, un oxímoron: un *misterio revelado*.

Desde la fenomenología de la religión ya es clásica la designación de Rudolf Otto de lo numinoso como *Mysterium tremendum*: una realidad absolutamente mayestática, cuya irrupción interpela directamente al individuo, le afecta notoriamente en su intimidad y determina el curso de su vida. El *Mysterium tremendum* llena de estupor, debido a su infinita trascendencia; pero a la vez es algo atrayente, fascinante, que embarga y atrapa.

En este mismo sentido, pero desde el punto de vista de la reflexión teológica, el Misterio —como dice Victorio Araya— se caracteriza por una bi-polaridad: el Dios siempre Mayor, el Totalmente Otro, cuya trascendencia es infinitamente superior a lo que pueda pensarse o decirse, es también el Dios Menor, manifestado en la persona de Jesús de Nazaret. De esta manera, la *trascendencia mistérica* de Dios acaece de manera concomitante con su radical *inmanencia histórico-salvífica*. En palabras de Araya:

> El Dios siempre Menor, que asume la alteridad humana sin destruirla (Encarnación), la pequeñez (se hace pobre), se hace solidario en amor sufriente hasta la muerte. Es el misterio "tremens" que provoca apartarse de Él y, al mismo tiempo, es el misterio "fascinans", que provoca acercarse a Él.

Acercarse a lo *tremens* y *fascinans* lleva, en primer lugar, al silencio. La primera reacción ante el Misterio lleva al ser humano a no pronunciar palabras. La experiencia del Misterio se nutre así de una *experiencia religiosa* que germina a partir de la oración, la meditación y la adoración; pero también, conforme lo expresa la primera carta de Juan, tiene que ver con el amor, la solidaridad y la entrega al prójimo (cf. I Jn. 4.20).

b) La experiencia religiosa: suelo nutricio del lenguaje sobre el Misterio

La teología es un segundo momento de la experiencia religiosa. Antes de expresar su *logos* el discurso sobre el Misterio se teje silenciosamente en el lenguaje de la oración, de la experiencia religiosa. El Dios del judaísmo y del cristianismo sale al encuentro del ser humano esencialmente en la palabra (cf. Is. 55. 10-11; Jn. 1.1). Pero a diferencia del *logos*

que únicamente atañe al concepto, la palabra de Dios se vincula a la totalidad de la existencia humana, a la vez que pide ser escuchada y requiere obediencia. A la confesión de fe tradicional de Israel en el Antiguo Testamento: "Yahveh nuestro Dios es el único" (Dt. 6.4 BJ) le antecede el mandato: "Escucha, Israel". Así, pues, no puede haber un hablar significativo de Dios si antes no se ha escuchado su palabra; no se puede decir nada de él si antes no se ha estado en su secreto (cf. Jer. 23.18).

La oración, el silencio, la solidaridad humana son la antesala de la teología en su carácter de lenguaje significativo sobre el Misterio. La oración es la voz de la persona que se acerca a Dios para comunicarle sus inquietudes, sus más íntimas necesidades, sus temores más apremiantes; el libro de los Salmos abunda en ejemplos al respecto. En la oración se combinan petición y acción de gracias, alabanza y sufrimiento, enunciación y silencio; hay en ella un "tiempo de callar y un tiempo de hablar" (Ecl. 3.7 RV). Este momento de oración que antecede a toda teología es señalado por Gustavo Gutiérrez como el momento del silencio y de la práctica. Silencio que calla ante el indescriptible y macabro espectáculo de las víctimas del sufrimiento; pero que, por otro lado, se solidariza con ellas en amor y entrega.

De la experiencia religiosa nace la teología como una forma de expresar el Misterio. No puede ser un discurso desligado de la existencia humana concreta. En la profunda experiencia de la manifestación de Dios en la historia se forja el lenguaje teológico. El hablar acerca de esa manifestación es hacer referencia a "lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y palparon nuestras manos tocante al Verbo de vida" (I Jn. 1.1 RV). Dios se ha revelado en la persona de Jesús; pero además, el rostro de Jesús se refleja en los menesterosos, en los pobres, en los hambrientos y sedientos (cf. Mt. 25.31-46). Por eso, es posible decir que Dios se percibe en el pobre, en la persona que ha sido despreciada por la sociedad. La revelación del Dios santo y supremo al que se refiere el lenguaje teológico acaece —de manera sorprendente y paradójica— en el humilde Carpintero. A su vez, el rostro de Jesús se puede ver en los rostros de los pobres y en las víctimas del pecado. Por eso hablar de Dios es también hablar de ellos.

Esta distinción entre experiencia religiosa y teología no significa que exista entre ellas una sima infranqueable. La teología nace de la experiencia religiosa, si bien es cierto se distingue de ella porque su lenguaje posee una articulación elaborada y sistemática. La experiencia de fe nutre a la teología y ésta, a su vez, intenta articular un lenguaje que dé

cuenta de aquélla. Existe, pues, una doble articulación, una vía doble que transita en ambos sentidos: de la experiencia religiosa a la teología y de ésta a aquélla. Pero la religión no es una manifestación abstracta de lo Sagrado o una experiencia separada de la historia. La religión se origina en la experiencia histórica de los pueblos. La oración, el silencio y la meditación, así como la celebración, el culto, la solidaridad y la lectura del texto sagrado sólo son posibles en un contexto histórico y social determinado. Del mismo modo, la teología, en cuanto discurso, se ve atravesada por una mediación social e histórica y como tal, nuevamente, aparece como un segundo momento.

2. La teología en cuanto lenguaje sobre el Misterio

En este apartado se avanzará metodológicamente de lo general a lo particular. En un primer momento —y por tratarse la teología de un tipo específico de lenguaje— se harán algunas acotaciones acerca del origen del lenguaje y la manera en que ha sido históricamente estudiado, sobre todo en la época contemporánea, momento en que ha llegado a ocupar un puesto de privilegio en el pensamiento occidental.

Posteriormente, se enfatizará la forma en que se gesta el lenguaje teológico a partir de la experiencia histórica y religiosa. Al ser fenómenos situados dentro de la historia, el lenguaje y la teología serán siempre cambiantes y, en el caso particular de ésta última, se reelaborará tomando como punto de apoyo la revelación de Dios en la persona histórica de Jesús. Finalmente, estableciendo vínculos con la primera parte del capítulo, se afirmará que, en su construcción, el lenguaje teológico recurre a numerosos insumos, uno de ellos —quizás de los más importantes— es el símbolo.

a) El fenómeno del lenguaje

Tratar de encontrar, en los recónditos inicios de la historia humana, el origen del lenguaje, pareciera ser una tarea por demás abrumadora. La oscuridad de la prehistoria oculta de nuestro conocimiento el instante en que los seres humanos nos diferenciamos del resto de animales a partir de un código comunicativo propio y complejamente elaborado. Con lo anterior se afirma tácitamente que algunas especies animales poseen un cierto lenguaje; no obstante, su comunicación no tiene la capacidad de abstracción que es posible

encontrar en el lenguaje humano. En las especies animales no humanas la comunicación se limita a ciertos sonidos articulados, a partir de los cuales se determina una especie de comportamiento instintivo entre el emisor y el receptor. Probablemente el lenguaje humano se originó también desde los gritos animales hasta llegar a poseer un significado y una estructura cualitativamente diferenciada. Sin embargo es imposible verificar la manera, la forma o el tiempo en que tal cambio llegó a acontecer.

Emparentada con la problemática anterior surge aquella en la que se trata de diferenciar entre pensamiento y lenguaje. Una vez más, las brumas que se ciernen sobre la discusión no permiten llegar a una conclusión contundente. Así por ejemplo, desde una perspectiva fenomenológica, Merleau-Ponty parece fundir, de manera indiferenciada, lenguaje y pensamiento. Ambas cosas —asevera— se producen a partir de la experiencia corporal y pre-reflexiva del ser-en-el-mundo. Los argumentos de Merleau-Ponty arremeten en contra de las tesis empiristas y racionalistas que postulan una dicotomía entre sujeto y objeto. La senda empirista favorece el origen del lenguaje a partir de la asociación de datos percibidos por los sentidos. Desde este punto de vista el lenguaje se reduce a la existencia efectiva de "imágenes verbales", desencadenadas por los estímulos sensoriales e impresas en la *tabula rasa* del entendimiento. El camino asumido por los racionalistas, por el contrario, asevera que la *res cogitans*, en calidad de *a priori*, posibilita que los datos sensibles sean subsumidos en categorías a partir de las cuales surgen los conceptos. De acuerdo con el fenomenólogo francés lo cierto es que el lenguaje no es ni pura motricidad, ni pura inteligencia: es ambas cosas a la vez. La palabra lleva dentro de sí una significación que se incardina en un cuerpo, el cual a su vez se encuentra inmerso dentro de un marco cultural en el que cobran sentido los gestos y las palabras. Si algo puede concluirse de esta discusión es que, de igual manera que sucede con el origen del lenguaje, la distinción entre lenguaje y pensamiento parece perderse en los confusos laberintos de nuestra existencia.

Por otro lado, la pregunta acerca del origen y la naturaleza del lenguaje se remonta a los inicios mismos del pensamiento occidental. Para los presocráticos existe una equiparación entre lenguaje y razón: ser un "animal racional" es —según los presocráticos— poseer lenguaje, específicamente el lenguaje del ser, como lo manifiesta Ferrater Mora. Por el contrario, los sofistas vieron en el lenguaje una convención, algo construido por los seres humanos y por lo tanto, artificial. Más adelante Platón recogerá

ambos argumentos; en su *Cratilo*, Hermógenes defenderá que los nombres son meras convenciones, mientras que Cratilo se inclina por pensar que se encuentran naturalmente relacionados con las cosas.

En el *Organon* aristotélico se hallan también abundantes reflexiones acerca del lenguaje; en ellas es importante destacar la inclusión de un nuevo elemento, a saber, el concepto, el cual aparece como intermediario entre lenguaje y realidad. El concepto o noción puede figurar como un concepto mental, o bien como uno de orden lógico. La problemática del lenguaje se complica desde entonces al tratar de encontrar el vínculo que une al lenguaje con la realidad por medio del concepto, ya sea mental o formal. Las reflexiones referentes al lenguaje involucrarán desde entonces no solamente el ámbito gramatical, sino además el lógico.

En la Edad Media surgen diversas investigaciones acerca del lenguaje. Si bien no se desarrolló en ella una filosofía del lenguaje como tal, los pensadores de la época se vieron enfrascados en discusiones acerca del carácter lógico del lenguaje; controversias que alcanzaron un punto álgido en la ya consabida disputa en torno a los universales.

Con respecto a las corrientes filosóficas más destacadas de la Modernidad ya se ha mencionado brevemente el problema del lenguaje abordado desde la perspectiva empirista y racionalista; baste por el momento lo dicho. Además, el lenguaje no ocupará el centro de la reflexión filosófica sino en la época contemporánea. En efecto, surgen a lo largo del siglo XX una serie de doctrinas filosóficas que, aunque divergen en mucho, no obstante convergen en la importancia que otorgan al lenguaje.

Por un lado aparece el neopositivismo, con su marcado interés en el lenguaje de las ciencias, en detrimento del lenguaje metafísico y, por supuesto, el teológico. Obra paradigmática en esta línea es el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein, el cual lanza su implacable sentencia contra todo lenguaje que no se adapte a la experiencia empírica o a las tautologías lógico-matemáticas: "de lo que no se puede hablar, mejor es callarse". A partir del *Tractatus* los miembros del *Círculo de Viena* calificaran de absurdo cualquier lenguaje que no pueda ser verificado empíricamente.

De manera drástica —y con una valentía y sinceridad admirables— Wittgenstein, en sus *Investigaciones filosóficas*, abandona los cánones sobre los que se fundaba el neopositivismo e intenta reconstruir su filosofía, afirmando la legitimidad de diferentes

tipos de lenguajes. Refiriéndose al *Tractatus* advierte la necesidad de corregir "los graves errores en lo que había suscrito en ese primer libro", a la vez que homologa los distintos lenguajes con juegos que poseen reglas específicas. Si lo importante en el *Tractatus* era establecer el estatuto empírico del lenguaje a fin de verificar su credibilidad, las *Investigaciones* proponen que "el significado de una palabra es su uso en el lenguaje". Del nuevo pensamiento wittgensteiniano acerca de la naturaleza y función del lenguaje, surgió y se desarrolló la filosofía del "análisis lingüístico", cuyo centro de operaciones fue la Universidad de Oxford. La "filosofía de Oxford" admite la pluralidad de juegos lingüísticos, a la vez que rechaza el criterio verificacionista como garante supremo de la significación.

Desde la semiótica se ha abordado el problema del lenguaje a partir de una teoría de los signos. Desde este punto de vista se investiga la función de los signos dentro del lenguaje. Bajo el nombre de semiótica cabe comprender también cualquier acercamiento al tema del lenguaje desde una perspectiva analítica. Destacan en la retícula semiótica tres campos específicos: la pragmática, que estudia las relaciones entre los signos y quienes los producen o entienden, la semántica, o teoría de las relaciones entre los signos y aquello a que se refieren, y la sintaxis, que contempla la relación de diferentes signos entre sí.

Finalmente, el lenguaje ha sido estudiado desde la filosofía existencialista y hermenéutica. Ya se ha mencionado a Merleau-Ponty, para quien el lenguaje se funde con el pensamiento. A su parecer "se da, pues, ya sea en el que escucha o en el que lee, ya sea en el que habla o en el que escribe, un *pensamiento dentro de la palabra*". No existe división entre pensamiento y palabra; más bien la significación de la palabra radica en su misma expresión y ambas se incardinan en el ser humano que, en tanto ser existente, no *posee* un cuerpo (error que Merleau-Ponty endosa a las dicotomías sujeto-objeto, tanto del empirismo como del racionalismo), sino que *es* un cuerpo. Debajo de la significación meramente conceptual se encuentra una de orden existencial que es inseparable de las palabras.

Esta dimensión existencial del lenguaje se vincula con la interpretación, en tanto que para poder interpretar se necesita una precomprensión de lo interpretado, una especie de lenguaje originario en el que los signos encuentran su propia génesis. De este modo, de acuerdo con Heidegger, la palabra no solamente es morada del signo, sino además su fuente, así como el soporte del ser de las cosas. De este lenguaje originario,

pre-comprensivo, toma su origen el lenguaje humano, que antes de ser caracterizado como un *decir* es, propiamente, un *escuchar*.

Las teorías contemporáneas expuestas hasta aquí permiten hacer un primer esfuerzo de evaluación y síntesis. El positivismo lógico en su más dura expresión ha sido abandonado por completo, hoy sólo subsiste como tema de estudio del pensamiento contemporáneo. Por otro lado, la filosofía del análisis lingüístico continúa siendo cultivada, sobre todo en Estados Unidos e Inglaterra. En ella hay espacio para los diferentes usos del lenguaje, incluido el lenguaje metafísico y el teológico; no obstante los analistas persisten en favorecer el lenguaje de las ciencias empírico-formales. Las tesis planteadas por el existencialismo y la hermenéutica abrieron la posibilidad de legitimar el lenguaje metafísico y teológico; y aunque en algunas ocasiones los filósofos existencialistas no profundizaron acerca del medio en el que el ser humano se desenvuelve, la filosofía hermenéutica sí ha dado importancia al acervo histórico y cultural de la existencia.

Desde la perspectiva de este trabajo, el lenguaje, entendido como un sistema de signos, símbolos, palabras o ideogramas usados en combinaciones convencionalmente aceptadas para fines de comunicación, no se reduce —aunque los incluye— a enunciados meramente cognoscitivos; es decir, el lenguaje no es solamente denotativo. Existen otros usos del lenguaje que involucran lo emocional, lo estético, lo religioso y lo existencial . Además, todo lenguaje se inserta e incide en las relaciones humanas, a la vez que toda relación humana crea nuevos y diferentes lenguajes. Todo proceso lingüístico (entendida la lengua como una parte del conjunto más amplio del lenguaje) se inserta así en los procesos de socialización, en las instituciones históricas, en los diferentes modelos de acción y en las diversas formas de vida.

b) Historicidad y humanidad del lenguaje sobre el Misterio

Existe una conexión inevitable entre teología y lenguaje. En su sentido etimológico teología es hablar sobre Dios, hacer teología es expresar un logo~ sobre qeo~. Desde una perspectiva cristiana la experiencia de fe, que se produce a partir de la manifestación y la donación de Dios, se expresa como buena nueva, como evangelio. El cristianismo es, pues, una religión de proclamación, y dicha proclamación se hace con lenguaje humano.

Empero, brota aquí una primera tensión, a saber, ¿cómo se puede expresar en lenguaje humano, y por lo tanto limitado, lo Absoluto? Todo lo que el ser humano pueda decir acerca de Dios no logra adecuarse totalmente a la trascendencia absoluta de su Misterio; por lo tanto, el lenguaje teológico se presenta siempre como imperfecto, aproximativo, inadecuado, nunca acabado.

Con todo, el Misterio no es del todo inefable; siempre es posible expresarlo y —con las limitaciones del caso— comunicarlo. Lo anterior supone un medio de comunicación, por lo tanto la teología no renuncia al lenguaje. Es cierto que en algunos tramos de la historia del cristianismo algunos han optado por la *vía de la negación* como una salvaguarda contra la idolatría ; sin embargo, incluso la teología apofática afirma algo acerca de Dios. Aún más, una teología que se aferre absolutamente a la *via negationis* no avanzará más allá del agnosticismo. Como señala Macquarrie "si uno se adhiere estrictamente a la *vía de la negación*, sería duro comprobar que el conocimiento de Dios, que se decía haber alcanzado de esta forma, sería un conocimiento completamente vacío".

Wittgenstein se refiere a lo inexpresable, a lo que se muestra, lo místico, como algo sobre lo cual hay que callarse. He aquí lo que sería una definición negativa del Misterio: lo que de ninguna manera se puede expresar, aunque se puede experimentar. Desde la perspectiva cristiana, el Misterio es más bien aquello que se debe decir y que sin embargo no se agota en su comunicación; por el contrario, la sobrepasa infinitamente. A diferencia del enigma, que una vez comprendido deja de ser enigmático, el Misterio cuando se le capta no deja nunca de ser misterioso.

La comunicación del Misterio no puede realizarse sin lenguaje. La teología necesita del lenguaje, de lo contrario quedaría reducida a una especie de intuición religiosa imposible de comunicar. El ser humano, como ser social, se comunica y expresa con quienes le rodean. Del mismo modo la teología, en tanto que reflexiona acerca del mensaje de la revelación de Dios y trata de comunicarlo, se relaciona ineludiblemente con la sociedad y el lenguaje.

El evangelio declara que Dios ha dado su Hijo al mundo (cf. Jn. 3.16), el cual a su vez nos ha comunicado el amor divino. He aquí un punto de partida para vincular la teología con el lenguaje. La auto-manifestación y auto-donación de Dios en la persona de Jesús, es, junto con la experiencia religiosa, el inicio de toda teología. Para el cristianismo

es posible hablar de Dios, no porque el ser humano pueda acceder directamente a su Misterio, sino porque Dios mismo se ha revelado. Dios, que es ante todo palabra, se ha dirigido de muchas maneras al ser humano, pero sobre todo le ha hablado en Jesús de Nazaret (cf. Heb. 1.1).

El acontecimiento de Jesús hace que el discurso sobre Dios adquiera dimensiones históricas. La teología, entonces, se puede comprender como discurso que, en su carácter histórico, tiene que ser interpretado continuamente. Al ser expresada en lenguaje humano y cambiante, la teología se construye incesantemente. Esto puede verse en las diferentes maneras que ha sido entendido lo Divino en el curso del tiempo, así como en los intentos de los teólogos de hacer inteligible la religión para sus contemporáneos. Como afirma Vilanova

> El elemento lingüístico interpretativo forma parte de la revelación misma, concretada en una forma de expresión. En consecuencia, no existe ningún remanso a salvo de las contingencias y vicisitudes del fenómeno lingüístico humano e histórico, ya que esta contingencia suya nace de la contingencia del acontecimiento mismo de Jesús de Nazaret, colocado en medio de la historia y sometido a interpretación.

Lenguaje y teología están profundamente vinculados no solamente por la fuerza etimológica de un vocablo que los une, sino también por su carácter histórico compartido. En la palabra *teología* hay dos dimensiones que se unen: la divina (*theos*) y la humana (*logos*); del mismo modo, los enunciados sobre lo divino se hacen en un lenguaje eminentemente humano. El *logos* acerca de Dios es humano e histórico; la palabra expresada en él encuentra su significación dentro del contexto de otras significaciones no-religiosas.

Si la tarea de la teología es acercar a Dios y al ser humano, si es mostrar a los demás el Padre, si es, en definitiva, hablar del Misterio, tal cometido se realiza desde una perspectiva humana y con lenguaje humano. Al afirmar esto el cristianismo establece, además, que Dios no se muestra en la pompa y la fastuosidad de la majestad celestial, sino en la humilde figura del Carpintero. La Divinidad se esconde detrás del Crucificado. A la petición de Felipe de conocer al Padre, Jesús responde: “el que me ha visto a mí ha visto al Padre” (Jn. 14.9 BJ). He aquí la paradoja por excelencia del cristianismo: el Misterio de Dios, que sobrepasa todo entendimiento y todo conocimiento, se oculta en la humanidad y

en la cruz de Jesús. Este es el Dios del que dice Isaías "verdaderamente tú eres Dios que te encubres" (Is. 45.15 RV).

Además, el lenguaje teológico, que se teje en la experiencia humana, no puede soslayar su dimensión existencial, histórica y social. Por esto mismo no puede pasar por alto la desgarradora situación que viven aquellas personas que sufren a causa de la pobreza, de la enfermedad, de la exclusión social y de la injusticia. Un lenguaje sobre Dios que pretenda ser relevante para la situación social e histórica de la actualidad no puede reducirse a una serie de dogmas y artículos de fe, la mayoría de ellos ininteligibles; debe procurar, por el contrario, comunicar el *Reino de Dios y su justicia* (cf. Mt. 6.33).

Por último, la tarea teológica ha de echar mano de todos los recursos que le proporciona el lenguaje a fin de hacer accesible el mensaje de la fe. El lenguaje teológico, en cuanto lenguaje humano, histórica y socialmente situado —y por lo tanto en constate construcción—, recurre a la amplia gama de insumos que le proporciona la experiencia religiosa, dentro de los cuales cabe mencionar las oraciones, los himnos, las declaraciones de fe y, tema que se desarrollará en el siguiente apartado, los símbolos.

3. El lenguaje de la teología y el símbolo

¿De qué manera puede relacionarse el lenguaje teológico con el símbolo? A primera vista pareciera que el lenguaje teológico, en tanto que trata de ser coherente, sistematizado y reflexivo, tiende a asumir la forma de un discurso especulativo que se construye a través de conceptos y no de símbolos. Desde esta perspectiva, el símbolo parece adecuarse más a la experiencia de fe que es, como tuvo ocasión de verse, el suelo nutricio del lenguaje teológico, pues en ella, en tanto experiencia originaria, se funden de manera indiferenciada la manifestación de lo Sagrado y su interpretación. Por el contrario, el discurso teológico parece situarse "en la prolongación de este esclarecimiento primordial", y en principio se puede disociar de la experiencia de fe que pretende comentar o explicitar.

No obstante esta objeción es sólo aparente. Ya se ha mencionado que el lenguaje teológico no puede considerarse un discurso acabado, completo, omniabarcante. Aún más, cuando el discurso teológico se encierra en la rigidez de los conceptos tiende a convertirse en lenguaje deshistorizado, tiende a petrificar y fosilizar sus significaciones y pronto cae en la irrelevancia. Por otro lado, cuando la teología pretende ir más allá de los límites que le

impone el Misterio Divino, y lo trata de encerrar en los moldes inflexibles de las conceptualizaciones, no hace más que fabricar un ídolo, con el que se intenta superar la distancia que separa al ser humano de la infinita incomprensibilidad de lo Divino.

Si el ídolo trata de superar la distancia encasillando lo Divino dentro de los marcos conceptuales humanos, el símbolo, por paradójico que parezca, al unir la dimensión divina con la humana deja siempre abierto un enorme espacio para lo que no puede ser conceptualizado; de ahí que su carácter, así como su interpretación no sean unívocos. Puede decirse del símbolo lo que Marion asevera del icono, a saber, que en él acaece, correlativamente, el descubrimiento y el encubrimiento de lo Divino. Y no podría ser de otro modo pues, como se ha mencionado anteriormente, Dios es un misterio para el ser humano, un misterio tan profundo que aunque todos los enigmas de la tierra y el cosmos fuesen algún día resueltos, no con ello perdería Dios su grandeza, y seguiría siendo inescrutable. En otras palabras, Dios seguirá siendo para el ser humano "grande y desconocido" (cf. Job 36.26).

Le corresponde entonces al lenguaje teológico asumir una amplia cuota de humildad. La teología no podrá nunca desentrañar los complicados meandros por los que fluye la revelación de lo Divino; pero no por ello debe callar. Precisamente es en este punto en el que el símbolo puede mostrarse útil para el quehacer teológico. En épocas pasadas se intentaba otorgar a la teología un estatuto semejante al de las ciencias exactas o naturales. Toda la economía divina —desde la revelación hasta la escatología— quedaba explicada en las densas páginas de *Sumas teológicas* que pretendían dilucidar, hasta el mínimo detalle, todos los misterios y las acciones de Dios en el mundo. El Misterio quedaba así reducido a la categoría de ídolo. Ahora bien, no significa esto que no se deba sistematizar o pensar con rigurosidad a la hora de elaborar el lenguaje de la teología. De lo que se trata es de ampliar el radio de acción del quehacer teológico. Para ello —y debido a la plasticidad del lenguaje ya señalada— el discurso teológico se ve enriquecido con otras áreas del quehacer humano en las que lo simbólico es manifiesto, como la poesía, literatura, pintura, música, entre otras.

El ser humano no es prisionero de la razón utilitarista; también convergen en él sentimientos, emociones, arte y religión. Al hablar de lo Divino por medio de símbolos se trasciende lo puramente conceptual, a la vez que se reconoce lo inadecuado que es el lenguaje para expresar de manera totalmente transparente el Misterio de Dios. El símbolo

posee una reserva de sentido que se niega a ser subsumida por la racionalidad de los conceptos y, aunque puede ser comunicada, tal comunicación será siempre limitada y estará abierta a múltiples interpretaciones.

4. Permanencia histórica e importancia del símbolo de la luz en el plano religioso

Como refiere Lurker, no existe ninguna religión que no posea símbolos. Astros y fenómenos naturales, árboles y rocas, personas y utensilios adquieren un carácter simbólico en diferentes religiones. Cualquier cosa que se cargue de sentido connotativo puede ser utilizado como un símbolo por medio del cual el ser humano experimenta el poder trascendente que está más allá de toda percepción sensorial y al que identifica con lo Divino. Aquí sale al encuentro, de nuevo, la función simbólica por excelencia, aquella que arroja, unidos, dos ámbitos que empalman entre sí, a saber, el humano y el divino.

La luz aparece en casi todos los relatos míticos de la Antigüedad provenientes de diferentes religiones. Así, por ejemplo, según la doctrina de Hermópolis del Egipto antiguo, en el principio de los tiempos se elevó sobre las tinieblas del océano una colina sobre la que había un huevo del cual nació Ra, el dios Sol. La diosa de la Antigüedad griega, Nyx, que procedía del caos, alumbraba la luz celeste y el día. En la doctrina de los gnósticos, la perla es una imagen del alma humana que, encadenada a la materia, anhela la luz del redentor celestial. También algunos mitos del Oriente antiguo mencionan la lucha del héroe de la luz contra las potencias de las tinieblas y de las aguas, la derrota de las cuales posibilitó la creación o la liberación del mundo. En la antigua religión irania la oposición entre las tinieblas y la luz definió la imagen dualista del mundo. El cambio drástico en la vida de Buda sobreviene en el silencio de la noche, debajo del árbol donde, por medio de la meditación profunda, alcanzó la iluminación que lo llevó al estado de vigilante. La mitología del Nuevo Mundo hace referencia de Manco Capac, creador de la cultura, que salió de una cueva y era tenido por hijo del dios solar Inti; también en la tradición de los lenapes, grupo autóctono de Norteamérica, se hace referencia al "país de la vida", lugar donde viven las almas en un delicioso paraje en el cual no hay sol; pero sí una luz, mucho más potente, que el Creador hace brillar. Finalmente, Lurker menciona el *Protoevangelio de Santiago*, según el cual la virgen María, una vez llegado su momento, es llevada por José a

una cueva en la que brilló una luz tan resplandeciente que era insoportable para los ojos humanos; cuando la luz se hubo retirado, apareció el niño Jesús.

Ahora bien, en la mayoría de religiones antiguas en las que aparece la luz no sería totalmente correcto hablar de un uso simbólico del lenguaje, sino más bien de uno mítico. La diferencia estriba en que el mito asume, de manera indiferenciada, el símbolo y lo simbolizado, mientras que el lenguaje simbólico es conciente de la distinción entre el símbolo y lo que él representa. Así por ejemplo, cuando los egipcios antiguos se referían a Ra lo identificaban con el sol. Distinto es lo que sucede en el texto veterotestamentario cuando el profeta habla del sol de justicia que habría de traer salvación (cf. Mal. 4.2), o cuando, en un gesto de alabanza, el salmista exclama: "sol y escudo es Jehová Dios" (Sal. 84.11 RV).

A pesar de tal distinción hay dos hechos que son innegables y que, para efectos del presente trabajo adquieren importancia. Primero, es claro que, a lo largo de los siglos, las más variadas religiones han visto en la luz una manifestación de lo Divino. En segundo lugar, resulta evidente que la luz ha sido utilizada, en el plano religioso, con una connotación que le pertenece por antonomasia al símbolo, en tanto que se presenta, para el *homo religiosus*, como algo más que mero fenómeno físico.

En un esfuerzo de síntesis, si pudiera ser formulado el objetivo central de esta investigación en una sola pregunta, esta sería: ¿qué quiere decir, y cómo puede entenderse hoy, la afirmación teológica: "Dios es luz"? (I Jn. 1.5 RV). En los capítulos siguientes se ensayará algún tipo de respuesta a esta interrogante. Para ello será necesario remitirse, en el siguiente capítulo, a datos propios de la Escritura. Particularmente se detallará la manera en que se aborda el símbolo de la luz en la literatura joánica, de manera especial en el evangelio y la primera carta de Juan. El tercer capítulo se dedicará a elaborar una propuesta teológica en la que el símbolo de la luz muestre su pertinencia y actualidad en la presente coyuntura histórica.

Por último, ¿por qué se ha elegido estudiar el símbolo de la luz, y no otro, para expresar la manifestación de lo Divino? Después de todo, podrían resultar más enriquecedores otros símbolos, imágenes o —como llama MacFague— metáforas. Al hablar de un Dios personal ¿no sería mejor optar por usar símbolos (o metáforas como les llama ella) más personales como el padre, la madre, el amigo o la amiga? Por otro lado, puede que el símbolo de la luz haya sido significativo en tiempos antiguos, cuando se

carecía de luz artificial; pero en la época contemporánea, en que la luz puede ser producida fácilmente, y desde la ciencia es prosaicamente entendida, bien como onda, bien como partícula ¿puede tener aún un significado simbólico?

En primer lugar, es pertinente aclarar —junto con Macquarrie— que si bien es cierto el símbolo de la luz es de carácter impersonal, ha de reconocerse que los pasajes del Nuevo Testamento en los que se menciona la luz —sobre todo en la tradición joánica— poseen una aplicación existencial. Como expresa Macquarrie "tanto la declaración que nos hizo el Señor de que él es la luz del mundo, como la afirmación de que Dios es luz, van seguidas de enunciados que hablan de seguir el camino de la luz". No ha de olvidarse tampoco que la misma carta que afirma que Dios es luz, dice también que es amor (cf. I Jn. 4.8). Finalmente, en la civilización de la luz artificial el símbolo de la luz usado en los actos litúrgicos se reviste de un sentido que, lejos de las aplicaciones utilitaristas, posee una excelente eficacia pedagógica, en tanto que es "el simbolismo expresivo de algo o de alguien que consideramos importante en nuestra celebración".

CAPÍTULO II
LA LUZ EN LA TRADICIÓN JOÁNICA

Al final del capítulo anterior quedó planteada una pregunta, a saber ¿qué significa la afirmación "Dios es luz", contenida en el texto joánico, y de qué manera puede ser reinterpretada actualmente? La respuesta a esta interrogante, como podrá observarse, corre por dos vertientes. Aquí se tratará de responder la primera parte de la pregunta; es decir, se recurrirá a los datos que proporcionen información concerniente al significado de la frase en el momento en que se escribieron los textos joánicos.

Aunque necesariamente se utilizarán algunas herramientas de la exégesis bíblica, el presente no es, *stricto sensu*, un trabajo exegético. Se propone más bien una interpretación *teológica* de lo que, con base en la tradición histórica y bíblica en que se afianzan los escritos joánicos, y la información obtenida de los textos mismos, pudo haber significado originalmente el aserto "Dios es luz". O lo que es lo mismo, se analizará la manera en que el Misterio es expresado, en los textos joánicos, por medio del símbolo de la luz.

Una propuesta de relectura del símbolo, tomando como base el aparato teórico del primer capítulo y el estudio bíblico del presente, quedará para el capítulo conclusivo de la investigación.

A. Trasfondo bíblico-histórico: raíces del símbolo de la luz en los escritos joánicos

El simbolismo de la luz usado en los escritos joánicos tiene profundas raíces en el Antiguo Testamento y en el judaísmo primitivo. Por esta razón, apenas es necesario recurrir al sincretismo gentil para tratar de encontrar ahí elementos simbólicos que, posteriormente, fueran adaptados por los escritores neotestamentarios. Esto no significa que el cristianismo naciente haya permanecido impermeable al influjo de ideas religiosas coetáneas; simplemente quiere decir que la tradición veterotestamentaria, el judaísmo posexílico y la naciente tradición cristiana del Nuevo Testamento se muestran ricos y profusos en el uso simbólico de la luz, de tal manera que es posible ver ahí los referentes más cercanos del simbolismo joánico.

1. En el Antiguo Testamento

En las Escrituras hebreas hay numerosas referencias a la luz. Como señala Araya "el tema de la luz, en su rica simbólica, está presente y corre a lo largo de toda la historia de la salvación". En los textos en que aparece el simbolismo, la luz se identifica con la vida, binomio al que se le opone el contubernio de las tinieblas y la muerte. De ahí se derivan, a su vez, otras connotaciones relacionadas con los significados anteriores. Así, la luz es la vida, pero también la salvación, la felicidad y la eterna justicia del Reino escatológico de Dios; por oposición, las tinieblas representan la muerte, la perdición eterna y el llanto, así como la injusticia de todo aquello que se resiste a la manifestación del Dios de la vida y la luz.

Se puede distinguir, además, un uso literal y uno simbólico del término. El primero está relacionado, como parece ser una constante en las culturas antiguas, con el alternar del día y la noche. Sin embargo, el relato de la creación registrado en el primer capítulo del Génesis presenta, a diferencia de las cosmogonías contemporáneas del antiguo Israel, a un Dios que ordena el caos primitivo y es superior a la creación misma. La aparición de la luz

—primera obra de Dios— posibilita que surjan todas las demás cosas; se puede afirmar, con von Rad, que "sin luz, no hay creación. Tanto en el relato del Génesis, como en distintas descripciones poéticas, los escritores del texto sagrado consideran la luz y las tinieblas como "fenómenos regulares que atestiguan la voluntad creadora y ordenadora de Dios".

La luz, la más maravillosa de las criaturas inanimadas, es necesaria para la vida y para la contemplación de la obra de Dios. El primer juicio valorativo que expresa Yavhé con respecto a ella evidencia la bondad de tan hermosa obra (cf. Gén. 1.4). Precisamente, a partir de las virtudes propias de la luz en el plano físico, los escritores del texto sagrado la utilizan, por derivación, como símbolo de todo tipo de bien proveniente de Dios, e incluso como una manera de expresar la manifestación de lo Divino en su excelsitud y sabiduría.

Pero una simple distinción entre el uso literal o propio de la luz y su uso simbólico no es suficiente para descubrir su aspecto teológico, "pues éste está incluido en ambos empleos". Para tal fin resulta útil distinguir y clasificar las diferentes maneras en que las tradiciones veterotestamentarias utilizan el término. A continuación se encuadrará el uso del símbolo de la luz dentro de cinco diferentes tradiciones textuales de las Escrituras hebreas, a saber: los textos de la creación, los relatos patriarcales, las tradiciones del éxodo, las proféticas y las sapienciales.

a) "Vio Dios que la luz era buena": los textos de la creación

La luz aparece en las primeras páginas de la Biblia como la realidad que guía el resto de la obra creadora de Dios. Sobre ella se pronuncia la primera "bienaventuranza" (cf. Gén. 1.4). A partir de ella surgen todas las demás obras llenas de bondad, belleza y vida: el cielo, el mar, la tierra, las plantas, los animales, el hombre y la mujer. Esta función hizo que los escritores bíblicos asociaran la luz con la vida (cf. Job 3.16; Sal. 49.19 y —significativamente para el tema de la luz en los escritos joánicos— Jn. 1.4). Se percibe ya, de manera incipiente, un tránsito del significado de la luz en su plano físico, a otro más profundo; como escribe Araya: "Dios hace de la luz la señal primigenia de su vida abierta hacia nosotros, y se manifiesta como aquel que nos capacita para ver la creación". De este modo se irá configurando, poco a poco, un vocabulario teológico-sapiencial según el cual "andar en luz" se identifica con el bien, la obediencia a los mandatos divinos y la vida, mientras que el pecado y la muerte son simbolizados como el "camino de las tinieblas".

b) El Dios que se manifiesta en luz: los textos patriarcales (Gén 12-50)

Aquí adquieren particular importancia las teofanías. Dios se muestra cercano en la experiencia vital y religiosa de su pueblo por medio de diferentes maneras, todas ellas ligadas con la luz: a través de visiones (cf. Gén. 15.1; 16.13; 18.1; 28.10-22), sueños (cf. Gén. 20.3; 26.24), cielo estrellado (cf. Gén. 15.5) y fuego (Gén. 15.17). Una de las formas más bellas en que se puede percibir el símbolo de la luz en las tradiciones patriarcales se encuentra —como afirma Araya— en el relato de la alianza de Dios con Noé y su familia luego del diluvio (cf. Gén. 9.12-17). Por medio del arco iris, Dios renueva su compromiso con la creación y la vida. La luz expresa un significado que apunta, más allá de su realidad inmediata, a realidades más profundas que tienen que ver con la vida humana y su dimensión religiosa.

c) Luz en el peregrinar: las tradiciones del Éxodo

En Éxodo 3.14 Dios revela a Moisés su nombre propio (YHWH); posteriormente, el decálogo (cf. Éx. 20.2-17; Dt. 5.6-22) contiene la prohibición de pronunciar el nombre de Dios que había sido revelado. A raíz de ello —señalan Gironi y Araya— los antiguos israelitas echaron mano de elementos de la naturaleza que podían servirles para tratar de expresar el nombre y la realidad de Dios. De esta manera surge un lenguaje simbólico en el que la luz adquiere importancia. Dios es "columna de fuego" (cf. Éx. 13.21-22; 14.24; Núm. 14.14; Neh. 9.12-19), se revela y habla desde el rayo y el fuego (cf. Éx. 3.2; 19.18-20; Núm. 9.15; Dt. 1.33; 5.22), quita la luz a los enemigos de Israel y oscurece el sol (cf. Éx. 14.20; 19.16-20), hace resplandecer su rostro, a la vez que concede gracia y paz (cf. Núm. 6. 24-27).

En las tradiciones del Éxodo, el símbolo de la luz señala las manifestaciones por medio de la cuales Dios se pone de parte de su pueblo. De acuerdo con Araya, la tradición yahvista describe esta participación divina a través de la columna de nube y fuego; la tradición elohísta representa la presencia de Dios como una columna oscura o una nube y la tradición sacerdotal asocia la nube luminosa con la "gloria de Dios" y el "fuego de vida" (cf. Éx. 16.10; 19.16; 24.15b-16).

d) Luz como salvación y juicio: las tradiciones proféticas

Se destacan aquí tres aspectos. En primer lugar, se aplica el símbolo de la luz a la comunidad creyente, en tanto que ella es luz y refleja la luz de Dios, mientras que los otros pueblos permanecen en las tinieblas (cf. Is. 9.2; 42.6). La comunidad bíblica debe "caminar en la luz" y difundirla (cf. Is. 50.10; 60.3). La infidelidad de Israel es, por consiguiente, caracterizada como una privación de la luz (cf. Is. 59.9; Jer. 13.16; Am. 5.18-20).

También el simbolismo de la luz se encuentra presente en la descripción del *Día del Señor*, manifestación luminosa que trae salvación y opaca la acción de las tinieblas (cf. Am. 5.18-20; Hab. 3.10-11; Mal. 3.1). Dios se reviste con la armadura cósmica de la luz e interviene para salvar y punir. El castigo es representado por las tinieblas (cf. Jl. 2.2; Zac. 14.7); los astros, fuentes de luminosidad, son oscurecidos y colapsan (cf. Is. 24.23; Am. 8.9; Hab. 3.11). La salvación es descrita por medio de la luz; es "el sol que sale" (cf. Mal. 4.2).

En tercer lugar, y en afinidad con las tradiciones del Éxodo, encontramos el simbolismo de la luz en las teofanías, así como en la descripción de la participación activa de Dios para socorrer al pueblo (cf. Jl. 2.3; Zac. 9.14). La luz y la salvación se asocian con la llegada de un libertador escatológico, el Emmanuel que reinará pacíficamente (cf. Is. 7.14).

e) Caminar en luz: las tradiciones sapienciales

Las tradiciones sapienciales no se limitan a alguna sección particular de las Escrituras, ni a un período específico de la historia bíblica, sino que se encuentran dispersas en varios textos. Por eso es posible realizar una relectura sapiencial del tema de la luz en diferentes escritos bíblicos.

En las tradiciones sapienciales, la luz y las tinieblas están bajo el poder del Dios creador (cf. Job 26.10). La luz es el símbolo del bien, la vida y la felicidad (cf. Job 30.26; Sal. 18.28); las tinieblas representan el peligro, la enfermedad, el dolor y la muerte (cf. Job 3.16-20; 12. 24-25; 17.12; Sal. 23.4; 58.8). Asimismo, el comportamiento humano se define por un marcado contraste entre la luz y las tinieblas: los "justos", es decir, aquellas personas que caminan de acuerdo con los preceptos divinos, resplandecerán "como la luz de

la aurora" (Prov. 4.18-19 RV), mientras que "la luz de los impíos será apagada" (Job 18.5-6 RV).

En relación con lo anterior, las realidades fundamentales de la instrucción divina se describen con el símbolo de la luz. De acuerdo con la etimología hebrea, la raíz אור (*'ōr*: luz, iluminación) se encuentra en el origen de la palabra *torah*, que en los escritos sapienciales alcanza su pleno significado, superando las generalidades del vocablo "ley". La *torah* es la enseñanza, la iluminación, la luz, la vida y la salvación; el texto más representativo en este sentido es el salmo 119, de acuerdo con el cual la *torah* es una lámpara que ilumina el camino del ser humano.

2. La luz en el judaísmo primitivo

En esta época se aprecia un marcado dualismo en la utilización del símbolo de la luz. De manera análoga a la separación entre luz y tinieblas registrada en el Génesis, el Libro I de Henoc establece una división cualitativa de los espíritus humanos . El Testamento de Neftalí afirma contundentemente que, del mismo modo que hay una división entre la luz y las tinieblas, existe también diferencia entre los seres humanos. En los escritos de este período, la luz y las tinieblas se convierten en dominios antitéticos a los que pertenecen los seres humanos, según sea su condición moral, a saber, están aquellas personas pertenecientes a la luz y quienes son de las tinieblas. No obstante, el determinismo parece no ser absoluto; se pueden percibir atisbos de la doctrina de los dos caminos, según la cual cada ser humano puede elegir caminar en la luz o en las tinieblas.

El dualismo luz-tinieblas se marca profusamente en los manuscritos del Mar Muerto. La "Comunidad de Qumrán" ha hecho superlativa la diferencia cualitativa entre la luz y las tinieblas y las concepciones antropológicas que de ella se derivan. Empero, es importante aclarar que los miembros de la comunidad no creían en la existencia de dos deidades con poderes equiparables; Dios está en el origen de todo, incluso de Belial y sus ángeles malos, los cuales son instrumentos en sus manos. En el tiempo establecido, Dios juzgará a los malos espíritus y asegurará la victoria del Príncipe de la Luz sobre Belial, sus huestes y los "hijos de las tinieblas".

Se puede distinguir en los textos de Qumrán un dualismo de proporciones escatológicas y otro de dimensiones éticas; en ambos, la luz juega un papel importante. El primero de ellos, propio de los escritos más antiguos, se sitúa en un contexto de guerra y oposición militar de Israel con el resto de las naciones; se observa aquí cierta continuidad con las tradiciones veterotestamentarias que refieren a una guerra santa y al día de Yahvé. Este dualismo escatológico antiguo aparece registrado en la Regla de la guerra, donde se menciona el postrer combate de los "hijos de la luz" contra el mundo pagano y los judíos apóstatas que han aceptado sus costumbres.

El dualismo ético cabe dentro de lo que se ha dado a llamar "dualismo cosmológico", a saber, una lucha a nivel cósmico que se refleja en el corazón del ser humano. El conflicto involucra al "Príncipe de las Luces" y a Belial, espíritu de las tinieblas. El dualismo cosmológico se remonta al tiempo de los orígenes, y establece un vínculo entre la creación de las dos grandes lumbreras y la de los dos espíritus. De forma paralela a la función de las lumbreras en el relato del Génesis, los dos espíritus tienen la finalidad de guiar a los humanos. La confrontación cósmica ocurre en el presente y entre ambos espíritus se reparten la humanidad: "los hijos de la luz" son parte del dominio del bien, mientras que "los hijos de las tinieblas" pertenecen al mal. A partir de esta oposición, los textos qumránicos empalman con las tradiciones sapienciales veterotestamentarias y reelaboran una doctrina propia, en conformidad con la cual existen seres humanos que "caminan en la luz", es decir, de acuerdo con las normas de la ley de Dios y de la comunidad, y otros que "caminan en tinieblas", esto es, los que se oponen al precepto divino.

No queda del todo claro si existe un determinismo absoluto o no en los textos qumránicos. Según Pouilly, aunque parece que el ser humano está predestinado a formar parte de uno de los dos dominios, las moniciones de diferentes textos tienen la finalidad de enfatizar la responsabilidad humana en la construcción de su destino. Pikaza, por su parte, asevera que en los textos de Qumrán existen los buenos, que han de ser amados por Dios, y los perversos, que han de ser combatidos y odiados. Sea de esto lo que fuere, existe el peligro latente de que algunos "hijos de la luz" lleguen a caer al dominio de las tinieblas.

3. Concreción cristológica de la luz en el Nuevo Testamento

El tema de la luz en el Nuevo Testamento se ubica en línea de continuidad con las Escrituras hebreas. No obstante, se percibe en el uso neotestamentario del símbolo un salto cualitativo con respecto al Antiguo Testamento, a saber, Jesús es la manifestación encarnada de la luz de Dios. El símbolo de la luz alcanza en la persona de Jesús su máxima expresión y su mayor esplendor. Esta "mediación y concreción cristológica", significa que todo lo que el Antiguo Testamento señalaba en relación con el tema de la luz se verá realizado en la vida y la obra de Jesús. La luz de Dios se manifiesta plenamente en el humilde Carpintero, como señal de apertura hacia el ser humano. En Jesús, Dios se hace cercano a la miseria humana para iluminarla y ofrecerle su vida en un gesto de amor y gracia.

De acuerdo con Gerardi, "la luz es una de las imágenes preferidas por el evangelio". A veces los evangelistas hablan de la luz en un sentido literal, como en la epifanía de Mt. 17.5; en otras ocasiones usan el término en sentido figurado (cf. Mt. 4.16). Del mismo modo, en los evangelios encontramos un vínculo entre la luz y la manifestación de diferentes eventos divinos. Así, por ejemplo, Lucas escribe que en la natividad la luz de Dios iluminó a los pastores de Belén (cf. Lc. 2.9); en la transfiguración, el rostro de Jesús resplandeció "como el sol, y sus vestidos se hicieron blancos como la luz" (Mt. 17.2 RV). La futura irrupción mesiánica, prefigurada en el Antiguo Testamento por el símbolo de la luz, la identifican los evangelistas con la llegada de Jesucristo. La revelación de Dios alcanza en el Jesús de los evangelios su punto culminante (cf. Jn. 12.45-46); él es luz que revela y al mismo tiempo trae vida a toda la humanidad (cf. Jn 1.4, 9). En la encarnación, Dios se ha hecho accesible; su luz no se quedó encerrada en las insondables profundidades del misterio. En Jesús, la luz de Dios se convierte en salvación para todas las naciones (cf. Lc. 2.30-32).

Entre otros textos del Nuevo Testamento que utilizan el símbolo de la luz cabe destacar algunos. El libro de los Hechos registra la manera en que Saulo de Tarso, en su camino hacia Damasco, es arrojado en tierra y rodeado por una luz venida del cielo (cf. Hch. 9.3). Esta luz que lo dejó momentáneamente ciego le abrió, no obstante, los ojos del corazón y le hizo cambiar de conducta (cf. Ef. 1.17-18). En los escritos paulinos encontramos también el dualismo luz-tinieblas, al punto que "la luz y la oscuridad son una respecto a la otra, tan incompatibles como la justicia y la injusticia" (cf. II Cor. 6.14). I Ped. 2.9 caracteriza el acto salvífico, realizado por Dios, como un paso de las tinieblas a la

luz. Finalmente, en afinidad con la tradición del Antiguo Testamento, y con cierto sabor qumránico, los textos neotestamentarios de cuño apocalíptico contemplan los acontecimientos escatológicos en el marco de una gran conflagración entre la luz y las tinieblas (cf. Mt. 24.29; 25.1-13; Apoc. 4.5; 7.16; 8.5-12; 20-21).

B. El símbolo de la luz en el cuarto evangelio y la primera carta de Juan

Tradicionalmente se han entendido los textos de Juan, en especial el evangelio y la Primera carta, como "el evangelio espiritual", o bien "la carta del amor", con lo cual se crea una especie de sinonimia entre esas afirmaciones y la revelación de realidades pertenecientes a un mundo "superior" o "espiritual", alejado de la realidad cotidiana. En este apartado se verá que, lejos de tales interpretaciones, los escritos del "discípulo amado" se escribieron en medio de grandes conflictos y luchas que sufrió la comunidad en que se gestaron.

Si el evangelio de Juan es —como efectivamente se cree— el evangelio espiritual, y si la Primera carta es —cosa que no se pretende negar— la carta del amor, tales designaciones no se dan en un vacío histórico. Por el contrario, el amor y la vida espiritual se concretan, en los textos joánicos, en la práctica y la vivencia de la comunidad y su entorno. Del mismo modo, la luz divina, plasmada en la tradición joánica, no se difumina en las alturas insondables de la infinitud; sino que alumbra amorosamente las relaciones interpersonales y, a la vez, pone al descubierto las intenciones del corazón humano.

1. Teorías acerca del origen de la comunidad joánica

Un aspecto importante para situar en perspectiva el símbolo de la luz en los textos joánicos, tiene que ver con las circunstancias históricas que contribuyeron y propiciaron la aparición de estos escritos. Hoy en día es aceptado, casi por todos los estudiosos, la existencia de una tradición cristiana primitiva, cuyos escritos son poseedores de algunas características particulares. Algunos autores le han llamado "escuela joánica", o bien "círculo joánico"; otros hacen referencia a la "comunidad joánica". Raymond Brown, en un trabajo que ha alcanzado gran relevancia entre los estudiosos de la Biblia, le ha denominado "la comunidad del discípulo amado".

Un meticuloso trabajo de combinación de textos, lecturas entre líneas, hipótesis y conocimientos de las corrientes religiosas y filosóficas de la época, ha coadyuvado para que los exegetas contemporáneos y los historiadores del primer cristianismo hayan esbozado teorías sobre el origen y posterior desarrollo de la comunidad joánica. Uno de los trabajos más minuciosos es el elaborado por Brown, según el cual la historia de la comunidad puede dividirse en cuatro fases. A continuación se resumirá la reconstrucción de Brown y se hará alusión a algunas otras teorías que tratan de explicar los orígenes de la comunidad joánica.

En la primera etapa, apunta Brown, algunos judíos, incluyendo seguidores de Juan el Bautista, habrían aceptado a Jesús como el Mesías (cf. Jn 1.35-51). En medio de ellos había un hombre que conoció a Jesús y, posteriormente, se convirtió en el "discípulo amado" (probablemente el discípulo innominado de Jn. 1.35-40). A este primer grupo se habrían unido algunos judíos de tendencia anti-templo que creían en Jesús. El segundo grupo aceptó ciertos elementos del pensamiento samaritano y logró la conversión e inclusión de algunos habitantes de Samaria (cf. Jn. 4.39-42). Los miembros del segundo grupo poseían una cristología "alta" que propició el debate con los judíos y la expulsión de los cristianos joánicos de la sinagoga (cf. Jn. 9.22, 34; 16.2). La fecha propuesta por Brown para esta primera etapa oscila entre mediados de los 50 a los tardíos 80; para ese entonces aún no había sido escrito el evangelio.

En una segunda fase de desarrollo —época en que fue escrito el evangelio, según Brown— se incorporaron conversos gentiles a la comunidad joánica, la cual pudo haberse desplazado de Palestina a la diáspora (cf. Jn. 7. 34-35; 12.20-23). Además, el rechazo de la cristología alta por parte de los judíos cristianos fue considerado por los cristianos joánicos como falta de fe, y condujo a la ruptura de la comunión entre éstos y aquéllos. Cronológicamente se puede situar esta etapa en el año 90, poco más o menos.

En el año 100, aproximadamente, la comunidad joánica —cuya lucha se había centrado hasta entonces contra elementos externos— se escinde debido a la interpretación que un grupo interno dio a la cristología del cuarto evangelio. Este sector, identificado por Brown como "los secesionistas", desarrollaron, a partir de su particular lectura del evangelio, una cristología sumamente alta, en la que los rasgos divinos de Jesús son resaltados al extremo, de manera tal que su encarnación, humanidad y muerte expiatoria habrían sido minusvaloradas (cf. I Jn.4.1-3, 10; 5.6). También se vanagloriaban de poseer

una intimidad con Dios que los hacía considerarse perfectos y sin pecado, actitud con la cual menospreciaban el cumplimiento de los mandamientos cristianos y descuidaban el amor fraterno (cf. I Jn. 1.8; 2.3-4, 9-11; 3.11-18, 22-24). En el plano escatológico, los secesionistas habrían malinterpretado la particular "escatología realizada" de Juan, adecuándola a sus posiciones cristológicas y éticas. El autor de I Jn. responde que, efectivamente, en la actualidad la persona creyente puede afirmar que está en comunión con Dios; pero sólo si cumple sus mandamientos, especialmente el del amor fraterno (cf. I Jn. 1.7). También apela el autor a una escatología futura (cf. I Jn. 4.17). Por último, los secesionistas pretendían ser guiados por el Espíritu. El autor de I Jn. recuerda a sus lectores que toda persona creyente posee la "unción del Santo" cuando reconoce comunitariamente —y no rompiendo el vínculo fraterno, como los cismáticos— el evangelio proclamado desde el principio (cf. I Jn. 1.1-3; 2.20-21, 27). De las citas hechas puede inferirse que Brown ubica en esta etapa la redacción de las cartas.

Finalmente, en un cuarto estadio, algunos miembros de la comunidad joánica, incapaces de combatir a los secesionistas recurriendo simplemente a la tradición, deciden incorporarse a la "Gran Iglesia", esto es, la comunidad de los cristianos apostólicos, que a su vez se abre a la alta cristología joánica. La mayor parte de la comunidad joánica, no obstante, aceptó la teología de los cismáticos, la cual se orientó hacia el docetismo y el gnosticismo. Esta cuarta fase la ubica Brown en el siglo II.

El estudio de Brown es ciertamente minucioso; empero el mismo autor advierte honestamente a los lectores que su "reconstrucción de la historia de la comunidad juánica a lo sumo trataba de lograr la probabilidad". A continuación pasa a comentar otras teorías, surgidas a partir de 1970, que tratan de reconstruir la historia de la comunidad joánica.

La reconstrucción realizada por J. Louis Martyn distingue tres períodos en la comunidad: el *primitivo*, que va desde antes de la rebelión judía hasta la década de los 80. La formación preevangélica comenzó con unas homilías separadas, en las que un predicador intentaba que sus hermanos judíos reconocieran a Jesús como Mesías. El grupo resultante estaba conformado por judíos cristianos que permanecían dentro de la sinagoga. El período *medio*, presumiblemente en los tardíos 80, comprende la persecución y expulsión de la sinagoga de los cristianos joánicos. El período *posterior*, que no aparece fechado con precisión, incluye la creciente autoidentificación de los cristianos joánicos con respecto a otros grupos cristianos, y no sólo en relación con la sinagoga.

Brown coincide en algunos puntos con Martyn; no obstante, le reprocha no llegar a captar la función del discípulo amado, no explicar por qué los judíos cristianos del período más antiguo desarrollaron una cristología que los condujo a ser expulsados de la sinagoga, fechar el período medio demasiado tarde y prestar poca atención al elemento gentil de la comunidad joánica y de otras comunidades cristianas.

Georg Richter —señala Brown— encuentra en el evangelio las concepciones teológicas de cuatro diferentes comunidades que operaban con y sobre un primitivo escrito joánico básico. Aquí se tendría a *cristianos con carácter profético-mosaico*, que proclamaban a Jesús como un profeta semejante a Moisés; *cristianos del hijo de Dios*, una parte de la primera comunidad que desarrolló una cristología alta de la preexistencia; *cristianos docetistas*, que eran algunos de los *cristianos del Hijo de Dios* que interpretaron la cristología alta al modo doceta y *cristianos revisionistas*, que escribieron I Jn. como un escrito apologético a favor de Jesús como Hijo de Dios venido en carne.

En contra de Richter, Brown alega que las expectativas del grupo originario eran más bien davídicas y no mosaicas. Además —acota Brown— Richter se equivoca al defender la existencia de dos comunidades completamente diferentes, como lo serían los *cristianos con carácter profético-mosaico* y los *cristianos del hijo de Dios*; lo que presumiblemente tuvo lugar fue que ambos grupos se desarrollaron y mezclaron conjuntamente, lo cual propició, a su vez, una cristología más alta. En tercer lugar, Richter se equivoca al hablar de la lucha entre cristianos docetistas y revisionistas en la época del evangelio; esta lucha tiene lugar más bien en el período de redacción de las cartas. Por último, "las designaciones 'doceta' o 'docetista' y 'revisionista' no hacen justicia a la sutileza de los temas que se hallaban implicados en la lucha entre el autor de las cartas y los que se separaron".

La reconstrucción hecha por Oscar Cullmann propone la existencia de una fuerte tradición histórica en relación directa con Jesús. El cuarto evangelio fue escrito por el discípulo amado, un testigo visual del ministerio de Jesús. El movimiento joánico tuvo seguidores entre judíos "heterodoxos", incluyendo a seguidores de Juan el Bautista, y otros relacionados o idénticos a los helenistas de Hch. 6.

Para Brown, esto es simplificar demasiado la situación. Le objeta a Cullmann, en primer lugar, que es inadecuado explicar las diferencias entre Juan y los sinópticos, sobre la base de los distintos estilos de hablar del Jesús sinóptico, en comparación con el joánico.

En segundo lugar, precisamente esas diferencias hacen imposible que el cuarto evangelio haya sido escrito por un testigo ocular del ministerio de Jesús. Además, el término "judíos heterodoxos" es impreciso históricamente, ya que ubica la ortodoxia judía en tiempos de Jesús. Por último, "es preciso decir más cosas acerca de la configuración del pensamiento juánico por las luchas con otros cristianos y por la división interna".

La reconstrucción más elaborada de la historia literaria joánica la realiza —dice Brown— Marie-Emile Boismard, quien propone cuatro estadios de composición. El primero sería el *Documento C*, un evangelio completo, escrito en arameo y en Palestina, que comprendía desde Juan el Bautista hasta la resurrección de Jesús; este texto sería poseedor de una cristología primitiva en la que Jesús es un profeta semejante a Moisés o al Hijo del Hombre de Daniel. El segundo estadio sería *Juan II A*, en el que otro escritor añadió material nuevo a *C* y comenzó a hablar peyorativamente del mundo y de los judíos, como resultado de un cambio de situación en la vida de la comunidad. Luego surgió *Juan II B*, en el que se muestra ya una profunda aversión hacia los judíos, y Jesús es presentado como preexistente y superior a Moisés. También aparecen aquí los sacramentos. El último estadio, *Juan III*, es un nuevo escritor de la comunidad joánica de Éfeso, ubicado a principios del siglo II.

Brown se inclina favorablemente por esta reconstrucción histórica, la cual, a su parecer, no sólo refleja muy bien la complejidad de la escuela joánica, sino que también señala un desplazamiento de un fondo original judío y de una cristología primitiva, a un ambiente gentil, poseedor de una cristología alta.

La teoría de Wolfgang Langbrandtner, que "introduce el gnosticismo en el corazón del desarrollo juánico", reconoce tres estadios. En primer lugar, el *Grundschrift* (*Escrito fundamental*), una composición básica primitiva que organizó temáticamente el material acerca de Jesús, y cuyo autor tenía una perspectiva dualística y gnóstica. El *Grundschrift* fue escrito después del 80, y la comunidad joánica que dio expresión a su pensamiento no se remonta más atrás de los tardíos 60. Una segunda etapa sería la *Redacción*, en la cual el *Grundschrift* fue reelaborado hasta conformar el evangelio tal y como se conoce hoy. Esta redacción, que subraya la existencia corporal de Jesús y su resurrección, así como la ética, los sacramentos y la escatología futura, fue escrita alrededor del año 100. El tercer estadio lo constituirían las *Cartas*, que fueron escritas en el orden siguiente: II Juan, III Juan y I

Juan. Aquí el redactor había reunido algunos creyentes alrededor suyo, la comunidad de los cuales se movía hacia el catolicismo primitivo.

Para Brown, Langbrandtner no hace justicia a la situación preevangélica, ni a los lazos existentes entre Jesús y los orígenes primitivos joánicos. Por otra parte, su teoría depende de la capacidad de reconstruir versículo por versículo el *Grundschrift* y las añadiduras del redactor; evidentemente —alega Brown— ninguna teoría puede asentarse sobre una base tan poco firme, ya que cada experto puede ofrecer una diferente asignación de versículos al *Grundschrift.* En tercer lugar, Langbrandtner sitúa en el evangelio una lucha intrajoánica que sólo aparece en las cartas. Por último, esta reconstrucción destaca exageradamente las orientaciones gnósticas del cuarto evangelio.

A manera de corolario se puede decir lo siguiente: si bien es cierto, las teorías aquí expuestas presentan puntos divergentes, todas coinciden en admitir la existencia de una comunidad joánica. También todas reconocen el surgimiento de conflictos, bien de carácter externo o interno, que coadyuvaron a que los escritos joánicos, tal como se tienen hoy, presenten sus propias características. En tercer lugar, para comprender el símbolo joánico de la luz hay que tener presente, como telón de fondo, esta lucha en que se gestan los escritos joánicos; conflicto que se resume de primera entrada en la afirmación evangélica: “la luz resplandece en las tinieblas, y las tinieblas no la dominaron” (Jn. 1.5 RV).

2. Contexto histórico-cultural inmediato: relaciones y diferencias

Los apartados anteriores han dibujado el horizonte sobre el cual plasma la literatura joánica el simbolismo de la luz. Al Inicio del capítulo se hizo referencia al uso del símbolo en la tradición bíblica y el judaísmo posexílico, ya que resulta imposible entender el dualismo joánico luz-tinieblas sin tener alguna idea del trasfondo en que se inspiran, mayoritariamente, los escritos del Nuevo Testamento, en especial los del discípulo amado. Posteriormente, se hizo referencia a los orígenes de la comunidad joánica, crisol del cuarto evangelio y las tres cartas. Corresponde ahora ubicar y contrastar el símbolo de la luz en Juan con otras corrientes religiosas y filosóficas de la época, que también hacían uso de la luz en su carácter simbólico.

En el capítulo anterior se estableció que la luz es una especie de “símbolo originario”, que aparece en diferentes culturas, lugares y épocas. En el siglo primero de

nuestra era, y en el contexto geográfico en que se escriben los textos joánicos, el símbolo era utilizado, entre otros, por el helenismo, el zoroastrismo persa y movimientos de inspiración gnóstica. En el helenismo, la luz comprende aquello que es captado filosófica y especulativamente; empero, a este uso se le añade un elemento salvífico, en tanto que también es descrita como la realidad del poder salvador, o bien la esfera misma de la salvación. En la tradición irania, la luz es trascendente e idéntica con la divinidad; se percibe aquí un elemento soteriológico, especialmente en la creencia de que la salvación llega al mundo por medio de un enviado proveniente del reino de la luz. Para las corrientes gnósticas, el ser humano es poseedor de una centella divina procedente del mundo superior, una chispa de luz que el "iluminado" debe despertar en su yo interior, a fin de ser reintegrado a su origen.

Debido a este abigarrado contexto histórico y religioso, algunos autores, bajo el influjo de la escuela comparatista, han sugerido que el símbolo joánico de la luz bebe de las fuentes del hermetismo, el judaísmo helénico alejandrino, el mandeísmo o bien el gnosticismo. No obstante, estas afirmaciones parecen no tomar en cuenta que el uso del símbolo de luz en los escritos joánicos posee un fuerte significado ético, propio del Antiguo Testamento y los textos judíos posteriores al exilio, acepción que, en su defecto, no se encuentra en el uso gnóstico o helénico del símbolo, en donde a pesar de presentar algunos tintes soteriológicos, conserva una fuerte carga de intelectualismo.

Mucho más acertada parece la perspectiva de otros estudiosos, quienes asumiendo una posición atemperada aseguran que el vocabulario y la fraseología de los escritos joánicos reflejan vocablos, expresiones y juegos verbales propios de los distintos círculos religioso-culturales judaicos, judeo-helenísticos y helenísticos de la época. Desde este punto de vista, en los textos joánicos se plasma una adecuación de tales términos para expresar el mensaje cristiano al mundo extrajudío. Ahora bien, como ya ha sido mencionado, en el caso del símbolo de la luz se puede ver un distintivo fundamental con respecto a otros usos del primer siglo, a saber, el marcado énfasis ético que se le imprime en los escritos joánicos. De ello se desprende que el dualismo joánico luz-tinieblas es, por excelencia, de tipo moral, no óntico o metafísico, como sucede en las otras corrientes filosóficas y religiosas de la época. Dicho dualismo recalca la experiencia existencial del ser humano frente a la revelación de Dios en la persona de Jesús, y deja de lado las especulaciones racionales o metafísicas.

Finalmente, un buen número de estudiosos vinculan el símbolo joánico de la luz con el Antiguo Testamento y con el judaísmo intertestamentario. Para Marshall, el pensamiento de Juan deriva directamente de las Escrituras hebreas y del judaísmo qumránico. En los escritos veterotestamentarios aparece la idea de Dios revelándose como luz; en Qumrán se puede ver la comparación, con visos éticos, entre el bien y la luz, el mal y las tinieblas; ambos temas se incluyen en la perspectiva joánica. Para Grelot y George, el dualismo moral de la primera carta de Juan tiene sus mejores correspondencias con los rollos de Qumrán. El gran número de alusiones a la guerra entre el espíritu de verdad y el espíritu de mentira, así como las repulsas al mundo y la condenación final de los ídolos (cf. I Jn. 5.21), manifiestan que los destinatarios de Juan conocían las ideas qumránicas. No obstante, los autores admiten que el centro de gravedad de I Jn., a saber, la fe, apenas tiene un lugar modesto en Qumrán, en donde la obediencia a la Ley adquiere el papel preponderante.

Schnackenburg, por su parte, reconoce cautamente las raíces veterotestamentarias y qumránicas del dualismo luz-tinieblas en I Jn. Empero, deja el espacio abierto para la discusión acerca de las influencias sincréticas y gnósticas que pudo haber sufrido. Así por ejemplo, mientras asevera que para entender el dualismo joánico difícilmente cabe acudir al gnosticismo, ya que "una visión dualista de contornos parecidos, y que mantiene la trascendencia de Dios y la fe bíblica de la creación, puede estudiarse en los textos de Qumrán", más adelante admite que algunas palabras y binomios particulares de los escritos joánicos "pueden tener en cuenta, dentro de su tono peculiar, la concepción gnóstica, al menos en la forma en que enlazan con la manera de hablar de los espíritus extraviados". La posición de Schnackenburg, similar a la de Dorado, al final se inclina por privilegiar las raíces judías del simbolismo en los escritos de Juan.

En definitiva, el tema de las fuentes en que se inspira el simbolismo joánico no puede ser resuelto sin tomar en cuenta sus múltiples aristas; una investigación al respecto sobrepasaría abundantemente los propósitos del presente trabajo. Desde la perspectiva aquí asumida requieren especial consideración las teorías de Dorado y Schnackenburg, sobre todo éste último. Efectivamente, Juan hereda una larga y rica tradición bíblica y judía que había hecho amplio uso del símbolo de la luz. Los escritos joánicos recogen los usos simbólicos presentes en el Antiguo Testamento y el período intertestamentario; pero a la vez los adaptan para una sociedad en la que el símbolo no es desconocido. Finalmente, la perspectiva joánica abre al mundo gentil nuevos horizontes interpretativos que no habían

sido considerados, o en todo caso, profundizados, por las corrientes religiosas y filosóficas de la época.

3. "Yo soy la luz del mundo": el símbolo en el evangelio de Juan

Según Araya, la simbología de la luz adquiere en el evangelio de Juan un particular significado cristológico-soteriológico. El cuatro evangelio, en línea con las tradiciones antiguo e intertestamentarias, relaciona la luz con la vida y la manifestación de la salvación de Dios, en tanto que asocia la muerte y el rechazo de la salvación divina con las tinieblas (cf. Jn. 3.19). Pero da un paso adelante. En efecto, la luz de Dios se revela ahora en Jesús y sus obras, para acabar con la muerte y para ofrecer al ser humano la plenitud de la vida.

En el cuarto evangelio Jesús declara solemnemente: "Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida" (Jn. 8.12 RV). Esta afirmación quiere decir, entre otras cosas, que "la luz / vida se encarna en Jesús [de tal manera que] la luz sigue siendo símbolo de vida y salvación". Jesús es la encarnación de la luz de Dios; en él "Dios mismo ha hecho brillar su luz admirable, la luz de la liberación y de la salvación mesiánica".

Juan se sirve de una idea que se encuentra ampliamente articulada en los escritos del Antiguo Testamento y la aplica a Jesús, a saber, la luz de Dios es la vida que trae consigo toda bendición y felicidad al ser humano. Vivir en Dios, ser iluminados por su luz, equivale a ser feliz. En esta línea de pensamiento, Juan 8.12 parece hacer eco de las palabras del Salterio: "porque contigo está el manantial de la vida; en tu luz veremos la luz" (Sal. 36.9 RV). La felicidad manifestada en luz, que en el Antiguo Testamento equivalía a la presencia misma de Dios en su pueblo, es reinterpretada en el cuarto evangelio como la venida del Verbo, que "habitó entre nosotros lleno de gracia y verdad" (Jn. 1.14 RV). Al igual que en el Antiguo Testamento la luz es el elemento primordial que disipa las tinieblas y favorece la aparición de la vida (cf. Gén. 1.3), en Juan se asevera que Jesucristo es la luz vencedora de las tinieblas y proveedora de vida abundante para todo ser humano (cf. Jn. 1.4-5; 10.10).

Así pues, Jesús es la luz del mundo en un sentido profundo que se puede apreciar cuando se relaciona Jn. 8.12 con otros pasajes del cuarto evangelio. El prólogo dice que "la vida era la luz de la humanidad" (Jn. 1.4 DHH). Más adelante, Juan manifiesta que Jesús regala el don de la vida abundante a quienes creen en él (cf. Jn. 10.10). Desde esta

perspectiva, decir que la luz de Dios resplandece en Jesús no significa solamente que Jesús nos ha dado a conocer (ejxhghvsato) a Dios (cf. Jn. 1.18), significa también, y sobre todo, que la vida de Dios se ofrece como don a toda persona. En este sentido, “la luz de la vida es el esplendor que brota de la Vida, que (. . .) es Jesús”.

Del símbolo de la luz como vida feliz y abundante, los profetas del Antiguo Testamento pasaron a la idea de la luz resplandeciente del tiempo mesiánico. Uno de los que más ha utilizado el símbolo con esta connotación es Isaías, quien entre otras cosas escribe: “el pueblo que andaba en tinieblas vio gran luz; a los que moraban en la tierra de sombra de muerte, luz resplandeció sobre ellos” (Is. 9.2 RV). La idea de la luz mesiánica también se desarrolla en los oráculos de los capítulos 60 y 61. Israel, que llora las tristezas y angustias del cautiverio, recibe por boca del profeta el anuncio de la liberación inminente: “¡Levántate, resplandece, porque ha venido tu luz y la gloria de Jehová ha nacido sobre ti!” (Is. 60.1 RV). La luz de la salvación y liberación se extiende a toda la humanidad en la persona del Mesías: “también te he dado por luz de las naciones, para que seas mi salvación hasta lo último de la tierra” (Is. 49.6 RV).

Ahora bien, la llegada de Jesús de Nazaret es interpretada en los evangelios como la salvación mesiánica anunciada por los profetas, la cual es, esencialmente, una liberación, es decir, el paso de la esclavitud a la libertad, de la tristeza a la alegría, de la miseria a la prosperidad; en definitiva, el paso de las tinieblas a la luz. Mateo identifica la aparición de la luz mesiánica de Isaías 9. 2 con el inicio del ministerio de Jesús en Galilea (cf. Mt. 4.12-16). Lucas interpreta este comienzo ministerial como el cumplimiento de la profecía que anunciaba la obra del Salvador: dar el evangelio a los pobres, sanar a los quebrantados de corazón, pregonar la libertad a los cautivos, poner en libertad a los oprimidos y *dar vista a los ciegos* (cf. Lc. 4.16-21). En Juan, la salvación y liberación mesiánicas equivalen a la vida misma que Dios, por medio de la Palabra encarnada, ofrece a los seres humanos.

El cuarto evangelio retoma también la idea sapiencial antiguotestamentaria según la cual la luz sirve como guía en el camino. En varios textos del Antiguo Testamento la Palabra de Dios es una luz que ilumina a los peregrinos que caminan por la vida (cf. Sal. 19.9; 119.105; Prov. 6.23). El cuarto evangelio repite la imagen de la luz con el mismo valor analógico y la aplica a Jesús, quien manifiesta: “el que anda de día no tropieza, porque ve a la luz de este mundo; pero el que anda de noche, tropieza, porque no hay luz en él” (Jn. 11.9-10 RV; véase también Jn. 14.6).

Por otra parte, las señales (shmeivwn) realizadas por Jesús hay que leerlas dentro del dualismo antitético luz-tinieblas, que se encuentra presente a lo largo del escrito. De especial importancia al respecto es la curación del ciego de nacimiento registrada en Jn. 9, la cual posee un fuerte contenido simbólico. De acuerdo con Mateos y Barreto, la ceguera de este hombre “tiene también sentido simbólico [ya que] representa (. . .) a los que desde siempre (*ni él ni sus padres*) han vivido sometidos a la opresión, sin noción de que podían salir de ella”. Este pasaje es un lúcido ejemplo de cómo entiende Juan la manifestación de la luz de Dios en la vida concreta del ser humano.

Para Juan, la venida de Jesús al mundo es luz que libera del sufrimiento, la enfermedad, la opresión, en una palabra, del pecado, a todas aquellas personas que, aunque carentes de luz, reconocen en Jesús al enviado de Dios (cf. Jn. 9.35-38). Pero también es juicio que pone en evidencia las obras de las tinieblas. Con este milagro-signo ocurre que el ciego sale de su oscuridad paulatinamente, al punto de llegar a adorar a Jesús (cf. Jn. 9.12, 25, 38); por el contrario, los fariseos (o los judíos como menciona el v. 18) que creen ver, se sumen, paulatinamente también, en las tinieblas (cf. Jn. 9.16, 24, 30,41). La llegada de Jesús es luz; pero también es punto de ruptura, juicio que deja al descubierto las intenciones de todas las personas que se ocultan en la oscuridad para que sus obras no sean manifiestas (cf. Jn. 3.19; 9.39). Por eso la curación del ciego de nacimiento de Jn. 9 es una verdadera señal de lo que sucede con la llegada de la luz en la persona de Jesucristo.

Los que rechazan la luz se encierran en las tinieblas, es decir, no reconocen la obra liberadora y salvadora de Jesús. Precisamente, “esta cerrazón, ese odio a la luz, es su grande y permanente pecado”. Aunque hablan mucho de Dios (cf. Jn. 9. 24, 29,33), su conocimiento no se refiere al Dios que se manifiesta en luz (cf. 3.20; 8.12), que libera al ser humano (cf. Jn. 8.32), le ofrece la alegría (cf. Jn. 8.56) y la vida (cf. Jn. 14.6). Por el contrario, su dios es la mentira (cf. Jn. 8.44-46). Su oscuridad alcanza un punto culminante cuando, a pesar de una señal tan evidente como la sanidad del ciego, terminan por condenarle y expulsarle de la sinagoga (cf. Jn. 9.34). Con ello queda claro que ni siquiera la señal más evidente de la luz es suficiente, por sí misma, para suscitar la fe, “se requiere una decisión que comprometa toda la existencia” (cf. Jn. 5.41-47; 6.68-69).

En resumen, en el cuarto evangelio Jesús es luz que se revela como vida, salvación, liberación, camino hacia Dios y juicio sobre las tinieblas. Su llegada, resplandor de Dios hecho carne, ilumina a la humanidad sufriente y le ofrece la salvación como regalo divino;

pero al mismo tiempo descubre las tinieblas de quienes, asegurando poseer la luz, permanecen indiferentes, o incluso se oponen, a la liberación de las víctimas del pecado.

4. "Dios es luz": la Primera carta de Juan

El conflicto con el judaísmo oficial, latente en el cuarto evangelio y una de cuyas más claras expresiones es el capítulo 9 al que acabamos de referirnos, no se aprecia en la Primera carta de Juan. El problema en I Jn. es más bien de orden cristológico y se circunscribe al ámbito intraeclesial. Para este momento, "la comunidad del discípulo amado" se ha escindido debido a opiniones encontradas acerca de la naturaleza de Jesucristo. El punto crítico tiene que ver con la manera en que ha de entenderse la encarnación. El autor de I Jn. alude una y otra vez, de diversas maneras y en diferentes formulaciones, a las palabras contenidas en Jn 1.14: "Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros".

La carta deja constancia de un grupo de personas que se ha apartado de la comunidad (cf. I Jn. 2.19; 4.1). Los disidentes nunca son identificados de manera explícita ; pero los estudiosos coinciden en que es posible inferir, a partir de ciertas afirmaciones del texto, la doctrina que proponían. De los puntos problemáticos, la controversia cristológica parece ser la más sobresaliente y la que requiere una solución más apremiante, a tal punto que los que niegan la realidad de la encarnación son llamados "anticristos" y "engañadores" (cf. I Jn. 2.18-26). Podría decirse que la cristología errada de los cismáticos era el centro neurálgico del que se desprendían las demás controversias. En efecto, con la negación de la encarnación y del valor redentor de la sangre, los secesionistas optaban por un cristianismo "fácil, cómodo e inmovilista", en el que "se establecía el divorcio entre la fe y las obras, al que igualmente se refiere el apóstol Santiago en su carta. La consecuencia inmediata era que no había más compromiso con la praxis del amor a los hermanos".

Así pues, con la controversia cristológica a manera de telón de fondo, el amor al prójimo funciona como vértice unificador de la carta. Efectivamente, la importancia que el autor de I Jn. otorga a la noción de amor fraterno es notoria. Amar al prójimo significa conocer a Dios (cf. I Jn. 4.8), estar unido a él (cf. I Jn. 4.12), amarle (cf. I Jn. 4.20-21), pasar de la muerte a la vida (cf. I Jn. 3.14), practicar la justicia (cf. I Jn. 3.10), cumplir los

mandamientos (cf. I Jn. 5.2) y vivir en la luz (cf. I Jn. 2.10). Como bien acota Lugo Rodríguez, "casi no hay expresión teológica en la primera carta de Juan que no haga alusión, directa o indirectamente, al amor al prójimo".

Con este marco de referencia, las dos solemnes declaraciones que encontramos en I Jn: "Dios es amor" (4.8) y "Dios es luz" (1.5), lejos de reducirse a elucubraciones abstractas, apartadas de la vida real y material del creyente, se concretan en la práctica del amor fraterno y la justicia (cf. I Jn. 3.10). El amor fraternal se convierte en I Jn. en una luz que ilumina el camino hacia Dios (cf. I Jn. 2.10). Por oposición, el odio conduce a las tinieblas y a la muerte: "el que dice que está en la luz y odia a su hermano, está todavía en tinieblas" (I Jn. 2.9). Así pues, "odiar al hermano equivale a cerrar los ojos de la fe y por tanto a no recibir la luz de la revelación".

En el evangelio, las imágenes de ceguera se atribuían a quienes se negaban a creer en Jesús. El autor toma las palabras de Isaías: "cegó los ojos de ellos y endureció su corazón" (Jn. 12.40 RV), las reinterpreta y las aplica a los judíos y fariseos. En I Jn. se utiliza la misma imagen para hacer mención de aquellas personas que odian a sus hermanos y hermanas (cf. I Jn. 2.11). Surge así una perspectiva dualista que identifica como "hijos de Dios" a los que aman, e "hijos del maligno" a los que no practican el amor fraternal (cf. I Jn. 3.10). Expresado en otros términos: el que ama ha pasado de muerte a vida, el que odia permanece aún en la muerte (cf. I Jn. 3.14). La imagen será recurrente con otro simbolismo más: los que aman permanecen en la luz y los que odian están sumidos en las tinieblas (cf. I Jn. 2.9-10).

Pero, ¿cómo ha de llevarse a cabo la práctica del amor fraterno?, ¿de qué manera se manifiesta en acciones concretas el amor al hermano y la hermana? Antes de responder, es necesario señalar que el odio es equiparado con el homicidio (cf. I Jn. 3.15), comparación que recuerda las palabras pronunciadas en el sermón del monte: "cualquiera que se enoje contra su hermano, será culpable de juicio" (Mt. 5.22 RV). Hay en el símil joánico una doble reserva de sentido, en tanto que el odio no solamente alcanza su punto culminante y desgarrador cuando, como Caín, el ser humano es capaz de levantarse contra su prójimo y asesinarlo; sino que además, al no mostrar amor, los secesionistas se colocan al mismo nivel del primer fraticida. Así pues, el homicidio y el odio se homologan, y se manifiestan en la conducta de las personas que caminan en las tinieblas.

Del mismo modo que la injusticia y el odio se materializan en la agresión, el maltrato o la indiferencia hacia el prójimo, acciones que abren una profunda fosa de tinieblas, el amor se concreta cuando se sigue el ejemplo de Cristo, quien "puso su vida por nosotros" (I Jn. 3.16). Ahora bien, esta frase, que puede sonar muy hermosa y loable, apartada de acciones concretas no significa nada. Por eso, inmediatamente, el autor asevera: "Pero el que tiene bienes de este mundo y ve a su hermano tener necesidad, y cierra contra él su corazón, ¿cómo mora el amor de Dios en él? Hijitos míos, no amemos de palabra ni de lengua, sino de hecho y en verdad" (I Jn. 3.17-18 RV). Este "amar de hecho y en verdad" es, ni más ni menos, que la ineluctable exigencia que interpela al creyente a compartir, aún más, a entregar sus bienes terrenos a los más necesitados, práctica del cristianismo del primer siglo que se encuentra atestiguada en otros textos del Nuevo Testamento (cf. Hch. 2.44-45; 4.32). Así, pues, al amar a sus semejantes, subviniendo con su propia hacienda a los que más necesitan, la persona creyente obra con justicia (cf. I Jn. 3.7-10) y sabe que ha pasado de la muerte a la vida (cf. I Jn. 3.14), que ha conocido a Dios y que ha pasado de las tinieblas a la luz (cf. I Jn. 2.9-10).

La solemne declaración joánica: "Dios es luz, y no hay ninguna tinieblas en él" adquiere entonces sentido en la práctica del amor y la comunión fraternales. A primera vista sorprende que de la comunión con Dios mencionada en I Jn. 1.6, el autor pase a la "comunión unos con otros" de 1.7; pero, como afirma Morgen, "no solamente la comunión con Dios hace posible la comunión fraterna, sino que *no hay verdadera comunión con Dios, en la luz, más que si se da la comunión de unos con otros*". Aun más, la luz de Dios y el amor fraternal no se encuentran en I Jn. como elementos yuxtapuestos; por el contrario, ambos son uno y el mismo: "el amor al hermano es también el lugar donde me encuentro con Dios, en la gratuidad y la incondicionalidad de su amor a los hombres. Dios ¿es luz? El mandamiento del amor al hermano responde a esta cuestión".

Se puede apreciar cuán lejos está la manifestación luminosa de Dios en I Jn. de la luz del gnosticismo, que brilla en las alturas insondables de una interminable jerarquía de eones, a la que no pueden acceder más que unos pocos "iluminados", poseedores de un conocimiento especial, que logran ir más allá de este "mancillado mundo material". Según Juan, se percibe la luz Divina y se conoce a Dios a partir de la manifestación histórica y palpable del Verbo encarnado, y en la práctica del amor fraternal. I Jn. evidencia también que la cristología de los secesionistas, desencarnada y con tintes de docetismo, les servía

como perfecta excusa para desentenderse del amor fraterno y la justicia; como escribe Wheeler: “queda muy claro cómo un Jesucristo desencarnado es un justificativo ideológico encubridor de la falta de compromiso con el hermano; y cómo un Jesucristo encarnado es un móvil para la ética del amor y no mera proyección ideológica”.

A Juan no le interesa discurrir teórica o filosóficamente acerca de la naturaleza de Dios. El conocimiento de Dios no es aquí objeto de una alambicada cadena de razonamientos, por medio de los cuales se pueda decir algo acerca de su ser como fundamento último de los entes. Ver la luz de Dios se relaciona directamente con la práctica del amor fraternal. Puede decir que conoce a Dios aquella persona que ama a sus hermanos y hermanas. Lo teológico no se separa de lo praxeológico. En este mismo orden de cosas, es significativo también que la verdad no sea, para el autor, algo que se dice, sino algo que se practica (cf. I Jn. 1.6), expresión atestiguada en la tradición judía, y que tiene que ver con orientar la vida en conformidad con la palabra revelada de Dios (cf. I Jn. 2.4-5).

En definitiva, y a manera de resumen, la expresión teológica “Dios es luz”, contenida en I Jn. nada tiene que ver con vacíos comentarios abstractos. Se refiere más bien a la demanda ética que exige a la persona creyente, en virtud de su carácter de “hijo” o “hija” de luz, que se despoje de todo rasgo de muerte y de tinieblas; en la vida concreta esto se logra practicando el amor fraternal y la justicia. Siglos atrás ya el Santo de Hipona, al comentar el texto joánico, lo había advertido: “ahora bien, si Dios es luz y en él no hay tiniebla alguna, si además hemos de estar en comunión con él, está claro que tenemos que expulsar las tinieblas de nosotros para que la luz surja en nuestro interior, ya que las tinieblas no pueden entrar en comunión con la luz”.

CAPÍTULO III
ACTUALIDAD DEL SÍMBOLO DE LA LUZ

Un antiguo criptograma, hallado en las catacumbas paleocristianas, presenta las palabras fw`" y zwh; dispuestas en forma de cruz de la siguiente manera:

    f
z w hv
    "

En este símbolo se puede apreciar la forma en que las primeras comunidades cristianas relacionaban la luz con la vida. Ahora bien, ¿habrá alguna manera en que hoy, después de dos milenios de senda recorrida por el cristianismo, se pueda actualizar el significado del símbolo de la luz?; ¿tiene algo que decir el mensaje de luz y vida del cuarto evangelio y la Primera Carta de Juan al ser humano del siglo XXI? A continuación se expondrán algunas conclusiones al respecto, a partir de lo escrito en los capítulos anteriores. Los dos primeros apartados retoman el tema del lenguaje simbólico referente al Misterio. Con el telón de fondo de los insumos teóricos del primer capítulo se analizan, a partir de la experiencia mística de la luz, las contribuciones que una teología simbólica de la luz podría brindar en el plano de la tolerancia, la convivencia ecuménica y la liberación. El último apartado se dedica a releer el símbolo joánico de la luz desde una perspectiva profética, que saca a flote los temas de la justicia y el amor fraternal.

A. El encuentro con el prójimo y la *noche oscura* de los oprimidos: lugares teológicos contemporáneos de la luz del Misterio

Las formas en que los seres humanos experimentan lo Divino cambian de acuerdo con el devenir histórico. Del mismo modo, la articulación del lenguaje teológico ha sufrido profundas variaciones a partir del surgimiento de nuevos paradigmas filosóficos, culturales, económicos y sociales. En la actualidad, los nuevos horizontes de la teología se han ampliado considerablemente. El diálogo interreligioso, la ecología, la utopía, el feminismo, entre otros, son temas abordados hoy por teólogos y teólogas que buscan construir un lenguaje sobre lo Divino que facilite una convivencia fraterna, intercultural y ecuménica. El aporte teológico hecho desde estas páginas intenta articular un hablar de Dios que, recurriendo al símbolo, pueda contemplar la luz del Misterio en las vidas concretas de las personas pobres, maltratadas y rechazadas por la sociedad.

1. Del caos de la naturaleza a la conciencia humana: el Misterio en la Modernidad

De acuerdo con algunos historiadores de las religiones, mientras que en la Antigüedad la experiencia de lo Divino acontece en el encuentro del ser humano con las fuerzas incontrolables de la naturaleza, las sociedades modernas la trasladan al misterio de la conciencia. Esta afirmación —en parte acertada, en tanto que "el individuo moderno no experimenta a un Dios de un cosmos inexplicable, sino a un Dios que, en cuanto misterio, es 'horizonte' del espíritu humano"— podría, no obstante, ser una apresurada generalización que interpreta el encuentro moderno con lo Divino solamente a partir del proceso histórico de la secularización-Ilustración europea.

En relación con esto, es pertinente señalar que aunque el proceso de modernización ha desencantado el mundo, incluso el de las personas pobres y excluidas socialmente; no ha sacado a éstas de su dependencia radical. La lucha por conservar la vida ante la amenaza de la muerte, sigue siendo —al igual que en la Antigüedad— el amargo pan de cada día para las grandes masas de pobres.

Por otra parte, el derrumbamiento de la antigua cosmología ptolemaico-aristotélica que sacudió a Europa a inicios de la Modernidad agravó la situación de las grandes

mayorías pobres, a las cuales el mundo se les presentó, en adelante, no solamente como un espacio hostil que amenazaba su vida, sino además como carente de sentido. En tales circunstancias, el pobre concibe su existencia como flotando al borde de un abismo que "cuestiona radicalmente el significado de la vida".

2. La *noche oscura* de los oprimidos: contexto vital de las teologías liberadoras

Las teologías liberadoras contemporáneas, al igual que el resto de expresiones teológicas surgidas a partir de la Modernidad, afirman que la experiencia del Misterio acaece en la conciencia humana y específicamente en el encuentro con el prójimo. Pero avanzan un paso más al radicalizar la pregunta lucana "¿quién es mi prójimo?" (Luc. 10.29 RV), así como su respuesta: nuestro prójimo es la persona menospreciada, el pobre, el mendigo, la mujer maltratada, el niño y la niña abandonados, en fin, las víctimas de la injusticia que luchan por su liberación.

Ahora bien, esta afirmación, que para algunos sectores eclesiales y eruditos —tanto protestantes como católicos— suena escandalosa e incluso herética, no es el disparate teológico de unos cuantos agitadores contemporáneos; por el contrario, tiene raíces tan antiguas como las mismas escrituras judeocristianas. Las palabras que Mateo pone en boca de Jesús, en el capítulo 25 del evangelio, son categóricas: la presencia del Verbo encarnado se vislumbra en el encuentro con la persona hambrienta, encarcelada, con aquella que tiene sed, con la forastera (cf. Mt. 25.35.40). Los "niños" (nhpivoi"), los débiles y los menospreciados son el objeto preferente de la revelación de Dios, en oposición a los "sabios y entendidos" que, como las autoridades judías del cuarto evangelio, rechazan a Jesús (cf. Jn. 11.45-57; Mt. 11.20-26). En el Jesús que se anonada, que se rebaja a la condición de siervo (cf. Fil. 2.6-8) ven las teologías de la liberación al Dios que se humilla, que se autolimita hasta identificarse con los seres humanos, en especial con aquellos que, al igual que Cristo, sufren la injusticia y la muerte.

Desde este punto de vista, la divinidad de Dios, a decir de Barth, exige al mismo tiempo su humanidad. La revelación de Dios en Jesús es el punto culminante del encuentro divino-humano. Cristo es la imagen visible del Dios invisible (cf. Col. 1.15) no sólo porque en él se manifestó el Misterio trascendente, sino además, y sobre todo, porque Dios está presente en su condición humana, histórica. Como escribe Moingt, "Cristo es imagen de

Dios, en cuanto hombre, en su propio cuerpo, en el plano de su existencia histórica, lo cual nos remite a la simple evidencia evangélica". Pero la unión divinidad-humanidad se sitúa en un punto más específico todavía: la opción por los más débiles. Encuentro que culmina con el testimonio de Jesús entre los enfermos, los pobres y sencillos, y que le lleva hasta la muerte, lugar en que es reconocido por el centurión como Hijo de Dios (cf. Mc. 15.39).

En conformidad con el testimonio neotestamentario, la experiencia del Misterio ocurre en la tensa relación con el prójimo, el "otro" y la "otra" cuya presencia interpelante muestra el paradójico *locus* de la Trascendencia. En Jesucristo Dios se hace presente en la realidad histórica. No obstante su presencia es también ausencia, porque en la historia de los menospreciados y pobres se entrecruzan el sufrimiento y la alegría, el dolor y la esperanza. Es la ausencia-presencia de Dios, su "luz oscura", la que permite vislumbrar la trascendencia de lo Divino en el otro y la otra. Y aquí aparece una vez más el carácter unificador del símbolo, que permite la unión de dos realidades contrarias. Desde el punto de vista de un lenguaje encarnado e histórico sobre el Misterio (lenguaje teo-lógico), no se puede hablar de Dios más que de manera paradójica, pues Dios mismo es —a decir del Cusano— *coincidentia oppositorum*. El lenguaje teológico-simbólico de la luz rompe con los principios lógicos de no contradicción, de identidad y de tercio excluso, al afirmar que la manifestación luminosa de Dios supone la oscuridad del entendimiento, y acontece, en el contexto actual, en la *noche oscura* de los oprimidos.

Hablar en la actualidad de la luz como símbolo de lo Divino supone, entonces, tomar en cuenta esta tensión que imposibilita la aprehensión total del Misterio. Dicho de otro modo, en el plano del lenguaje teológico el símbolo de la luz apunta siempre a algo que se escapa al concepto unívoco, porque está más allá de lo humanamente aprehensible por la capacidad de entendimiento. Lo más que se obtiene, todo a lo que se puede aspirar, es a ver los destellos de la luz de Dios en la propia vida y en una realidad envuelta en la contradicción. Desde esta perspectiva, la luz divina oscurece el entendimiento y pone en evidencia las intenciones del corazón humano, porque las insondables profundidades del inabarcable *Misterium tremendum* resplandecen en los rostros de los pobres, de las mujeres oprimidas y los más débiles, en fin, en aquellas personas que son menospreciadas por la sociedad.

En el primer capítulo se estableció que el discurso simbólico se enmarca dentro de una constante tensión entre lo que puede ser expresado y lo que va más allá del lenguaje.

También se dejó claro que el lenguaje teológico ha de ser siempre histórico. Ahora, a la luz de lo dicho hasta aquí, se reafirma que la realidad contradictoria y paradójica del ser humano cubre de historicidad y materializa esa tensión propia del discurso teológico-simbólico. En estos tiempos de tinieblas, de desorientación, de *in-trascendencia*, hablar de la luz como símbolo de lo Divino no puede soslayar la presencia-ausencia de Dios en el mundo. El intento de percibir a Dios en la realidad histórica supone, en un primer momento, asumir la actitud humana que se desprende de la etimología del término "Misterio": *cerramos nuestros ojos y nuestra boca*. La luz, cegadora —y oscura a la vez— del Crucificado del Gólgota y los crucificados de la historia hiere nuestros ojos. También callamos, porque todo nuestro ser se ve embargado por la inefable cohabitación del Misterio en la humanidad sufriente. Pero no nos quedamos en el mutismo. En medio de la perplejidad balbuceamos nuestra desgarradora experiencia del Misterio. Como "Hijos de la inquietud" buscamos constantemente, desde una esencial nostalgia, decir algo acerca del Misterio; caminamos hacia él como de noche, pero con la luz y el recuerdo de lo anhelado.

B. El símbolo de la luz en la actualidad: entre la mística y la liberación

La afirmación de Karl Rahner citada por Tamayo, según la cual "el hombre (sic.) del siglo XXI sería un místico o no sería", parece haber sido certera en grado sumo, en tanto que la actual crisis de lo religioso coincide con la revalorización de la mística en sus múltiples expresiones. Desde la perspectiva de una teología simbólica de la luz este fenómeno adquiere gran importancia; por eso se propone a continuación una interpretación del símbolo de la luz a partir de la experiencia mística. En continuidad con el tema desarrollado en el primer capítulo, se propone un lenguaje teológico —siempre inacabado y aproximativo— que destaque las dimensiones simbólicas y luminosas de la experiencia mística, al tiempo que enfatizan las posibles conclusiones ecuménicas y liberadoras que de ellas se puedan derivar.

1. La imposible *luz oscura* de la experiencia mística

Una de las mejores maneras de referirse al Misterio es la simbólica, ya que el símbolo "abre a la trascendencia en el seno de la inmanencia, apunta a la presencia en

medio de la ausencia, abre caminos de comunicación cuando se experimenta la soledad". Se avizoran aquí los umbrales del lenguaje de los místicos, para quienes Dios es el indecible, el irrepresentable, el elusivo, el "Totalmente otro". El lenguaje simbólico-místico se sitúa en línea directa con la tradición veterotestamentaria que prohibía toda imagen de Dios, pues el Misterio es irrepresentable. Recurre, además, a la paradoja, y ubica la presencia de lo Divino en lugares en que humanamente no cabría encontrarla. En línea con este pensamiento, el relato del encuentro de Elías con Dios en el monte Horeb (I Re. 19) señala que Dios no está en el violento huracán, ni en el terremoto, ni en el fuego, sino en la brisa suave y apacible. Como apunta Humberto Eco, Dios estaba en el alma de Elías, en los monjes de Qumrán, en los monasterios benedictinos medievales, pero no en el ruido, en los titulares de los periódicos, en la televisión o en Broadway. "Dios —dice Eco— no está en el barrillo".

En el esfuerzo por articular un lenguaje teológico que hable de Dios en clave de luz es pertinente recurrir a la experiencia de aquellas personas que contemplan a Dios, pero, ante la imposibilidad de aprehenderlo en su discurso, recurren al oxímoron. El lenguaje de los místicos, su imposible luz oscura, no es más que una alternativa a quedar sumidos en el más absoluto de los silencios. Como dice Kaufmann, los místicos y místicas, a lo largo de la historia, se han debatido entre la urgente necesidad de expresar su experiencia con el Misterio y la imposibilidad de hacerlo de una manera totalmente adecuada. Surgen entonces —recuérdese la insuficiencia de los conceptos mencionada en el primer capítulo— una serie de símbolos comunes que tratan de expresar de manera paradójica la experiencia del Misterio: saber/no saber; fuego/agua; presencia/ausencia; dolor/gozo; luz/tinieblas o noche.

La mística cristiana es relación del ser humano con el Misterio; es lugar simbólico de encuentro entre lo divino y lo humano. Desde este punto de vista, el Místico por antonomasia es Jesús, porque "es persona divina y hombre verdadero, en él se realiza la total unión y comunión entre Dios y el hombre (sic.)". Por eso, la mística cristiana puede ser interpretada como la asunción del itinerario de Cristo y la filial obediencia al designio y el amor de Dios. Aquí se puede notar un aspecto distintivo de la mística cristiana, a saber, mientras que en otras religiones el místico y la mística pretenden alejarse del mundo sensible, la mística cristiana se asienta en el hecho de que Dios se ha encarnado en el mundo para vivir, sufrir y morir como ser humano.

Hay un pesado fardo de objeciones que comúnmente pende sobre la mística. Se pueden mencionar algunas. Se ha dicho, en primer lugar, que la mística es antiintelectualista y puramente emocional. Pero los más recientes estudios parecen desmentir esta acusación, al demostrar que en la experiencia mística se compaginan, en armonía, el intelecto y la afectividad, la reflexión y la espiritualidad.

También algunos acusan a la mística de ser ahistórica. Si bien es cierto —como señala Tamayo— la mística tiene mucho de sueño, ella también está cargada de utopía y, como tal, "se ubica en el corazón de la historia, pero no acomodaticiamente y a ras de suelo, sino críticamente y en el nivel de profundidad". Relacionado con lo anterior, se ha dicho con frecuencia que los místicos intentan huir de la realidad. No obstante, la mística cristiana no es un fácil y relajado escapismo del mundo hacia un paraje ideal, alejado del entorno humano. Por el contrario, los místicos y las místicas son, con frecuencia, personas de una increíble entrega a los demás, que poseen una admirable capacidad de influir en la sociedad. Además la experiencia mística no siempre es placentera y, más bien, se ve atravesada constantemente por la inquietud, la "herida de amor" y, en no pocas ocasiones, el dolor. Aquí se percibe un elemento paradójico de la experiencia mística: es dulzura de amor que une, pero también es experiencia crucificante; es presencia de Dios, pero al mismo tiempo es ausencia de él; es luz, pero también es oscuridad.

También se ha argumentado con frecuencia que en el encuentro místico el sujeto se pierde y desaparece en el abismo de la Trascendencia. No obstante, "la experiencia mística implica la totalidad del sujeto, que, en su relación con Dios, se siente transformado y enriquecido en sus facultades cognitivas y afectivas".

Por último, en ocasiones se acusa a los místicos de ajustarse al *statu quo*; empero tal afirmación carece de fundamento, toda vez que históricamente se puede constatar que los místicos y místicas suelen ser incómodos para el sistema religioso y/o político, por su carácter subversivo y desestabilizador. Como escribe Tamayo, las experiencias de los místicos "son objeto de estricto control por parte de los inquisidores. Sus mensajes están en el punto de mira de los poderes doctrinales, verdaderos cancerberos de la fe".

Por lo anteriormente dicho, es pertinente retomar el lenguaje de la teología mística como punto de referencia a la hora de hablar acerca de lo Divino en clave de luz. Sumado a esto, no hay que olvidar que la luz ha sido uno de los símbolos preferidos por las tradiciones místicas a lo largo de la historia. Además, en el lenguaje de los místicos se

inserta la paradoja propia de todo hablar simbólico que hace alusión a lo Divino; de manera que la luz del misticismo cristiano es una "luz oscura", que más que iluminar la curiosidad del intelecto le confronta, haciéndole ver la imposibilidad de encerrar al Misterio dentro de los conceptos.

Es posible encontrar el símbolo de la luz, por ejemplo, en Gregorio de Nisa, cuya *Vida de Moisés* puede ser considerada obra precursora de la teología mística. Para Gregorio de Nisa, Dios es esencialmente infinito y, por tanto, inaccesible a la mente humana. La invisibilidad de la naturaleza divina hace incomprensible su esencia. Ahora, como bien apunta Felmy, a Gregorio no le interesa el "no ver a Dios", sino más bien "verlo en el no-ver", ya que en medio de la relación tensa de conocer y no-conocer, el místico se acerca a lo intangible, a lo incomprensible y, entonces, de ese modo, puede contemplar al Misterio.

De acuerdo con Gregorio de Nisa, la vida de Moisés tipifica el ascenso espiritual del creyente en su camino hacia Dios. Senda por demás inacabable, ya que siendo Dios infinitamente inabarcable y, por otro lado, finito el ser humano, cada paso que éste da hacia lo Divino no es más que un escalón hacia otro más alto. En las más altas cumbres del asenso sucede que Dios, que primero se le había presentado a Moisés como luz en la zarza ardiente (cf. Éx. 3), aparece ahora en medio de las tinieblas que le ocultan (cf. Éx. 20.21). La paradoja es tan desconcertante que Gregorio acota: "¿qué significa la entrada de Moisés en las tinieblas y la visión de Dios que tuvo allí? Este pasaje parece contradecir la anterior teofanía o manifestación de Dios". Empero, a línea seguida apunta

> Aparecía entonces vestido de luz y ahora en tinieblas. Pensemos, sin embargo, que no existe la menor contradicción en las realidades espirituales que ahora consideramos. La Escritura nos enseña que *el conocimiento religioso es luz al principio en quien lo recibe*. Oscuridad y piedad son opuestas, pues la luz ahuyenta las tinieblas. *Pero cuanto más progresa el espíritu*, con aplicación siempre mayor y más perfecta, y a medida que se acerca a la contemplación, *ve más claro que la naturaleza divina es invisible*.
>
> Despojado de las apariencias, tanto de las percepciones de los sentidos como de lo que cree ver la inteligencia, el espíritu penetra más interiormente hasta que por sus anhelos de entender tiene acceso a lo invisible, lo incomprensible. Allí ve a Dios. En esto consiste el verdadero conocimiento de aquel a quien busca. *No ver es la verdadera visión*, porque aquel a quien busca trasciende todo conocimiento. Por todas partes le separa como una tiniebla de incomprensibilidad. Por lo cual, Juan el divino, que penetró en las *tinieblas luminosas*, dice: «a Dios nadie le ha visto jamás». Con esta negación afirma que el conocimiento de la esencia divina es inaccesible al entendimiento del hombre (sic.) y a toda inteligencia.

Así pues, se percibe la luz de Dios cuando se acepta que, en definitiva, el Misterio no puede ser abarcado por el intelecto, ni encerrado en los moldes rígidos de los conceptos. La misma formulación aparecerá más adelante bajo la idea del "rayo de tinieblas" de Dionisio Areopagita, de acuerdo con el cual "los simples, absolutos e inmutables misterios de la teología" hacen brillar la luz de Dios "en medio de las más negras tinieblas". De acuerdo con el Pseudo Dionisio, Dios es elocuente y lacónico a la vez; su luz está más allá de todo cuanto pueda ser conocido, de manera que es, simultáneamente, tiniebla para el entendimiento. No sorprende, entonces, que la enorme influencia que a lo largo de los siglos ha tenido la "Teología mística" contraste fuertemente con su brevedad. En este exiguo escrito, el autor escribe como quien habla para mandar a callar, pues de Dios es más lo que se ignora que lo que se conoce o, dicho en otros términos, de Dios sabemos no sabiendo; su luz es, simultáneamente, oscuridad y tiniebla para el ser humano, quien, no obstante, puede adentrarse vivencialmente en el Misterio al enajenarse por completo, "habiendo dejado todo" hasta ser elevado al "rayo supraesencial de las divinas tinieblas".

En esta misma línea de pensamiento, Hugo de Balma asevera que la plenitud del amor divino no está condicionada al conocimiento que el ser humano pueda tener del Misterio, puesto que el "rayo de tinieblas" procedente de Dios se sitúa por encima de toda actividad intelectual, y produce en el corazón humano un amor fervoroso, expresado como conocimiento vital, superior al intelectual. Existen tres maneras en que "el rayo divinal" alumbra la voluntad humana. En primer lugar, por medio de las Escrituras; en segundo término, a través de su misma presencia en el corazón humano y, finalmente, por medio de la elevación del espíritu sobre las cosas terrenales, a fin de sumergirse en la contemplación.

La elevación del espíritu hacia la inabarcable trascendencia de lo Divino quedará tipificada, de manera quizás inmejorable, en la obra de san Juan de la Cruz. La "Subida al Monte Carmelo", esto es, el asenso hacia el encuentro con Dios, la realiza el alma "de noche", símbolo que el Doctor Místico usa en un primer momento para describir la privación de todos los apetitos ("Noche activa del sentido") , y después para referirse a la fe ("Noche activa del Espíritu"), la cual, aunque es una noche más oscura que la primera, involucra, no obstante, algo de luz, un tipo de conocimiento certísimo, superior a toda ciencia y conocimiento "hasta el punto de que sólo en la contemplación perfecta podemos

alcanzar una recta idea de la fe". Esta noche es, para el alma, luz excesiva que le ciega, y oprime el entendimiento basado en el conocimiento natural.

2. Horizontes luminosos de ecumenismo y liberación

El apartado anterior se justifica, en tanto que a partir de la experiencia mística el lenguaje de la teología puede encontrar insumos para una interpretación contemporánea del símbolo de la luz. En una época como la nuestra, marcada como está por el surgimiento variopinto de múltiples religiones, la experiencia de los místicos y místicas sirve para recordar que la manifestación luminosa del Misterio le oculta, al mismo tiempo, en oscuridades que no pueden ser penetradas por las fórmulas dogmáticas, ni por los conceptos petrificados. De esto se concluye que la experiencia del Misterio quedará siempre abierta a múltiples interpretaciones, vinculadas estrechamente con la polisemia propia del símbolo.

Es evidente que el mundo contemporáneo se encuentra urgido de diálogo tolerante y fraterno. En el plano religioso, los fundamentalismos de diferente jaez amenazan con dividir a la humanidad en una lucha fraticida en la que, de manera irónica, se encuentran involucradas las tres grandes religiones de raíz abrahámica. Hoy se usa el nombre Divino a manera de "piedra arrojadiza contra otros dioses"; se recurre, lamentablemente, al nombre Divino para legitimar las guerras, los atentados terroristas, las invasiones y agresiones a países enteros.

Frente a esta realidad, el uso del símbolo de la luz presente en la experiencia mística puede ayudar a crear lazos de fraternidad y diálogo. La permanencia de la luz en las más variadas religiones, hasta el punto de convertirla en una especie de símbolo universal, sirve para recordar que ella "penetra sin violencia, [y] por eso puede representar de manera especial el modo en que Dios actúa en el mundo". El Dios que se revela como Misterio no tiene nada que ver con la intolerancia y la violencia; por el contrario, se difunde como una suave luz en medio de las tinieblas. La razón moderna e ilustrada con frecuencia ha guiado al ser humano por caminos de fanatismo. El pensamiento "claro y distinto" de Descartes, el imperativo de la ley kantiano, la lucha de contrarios hegeliana y marxista han contribuido a exacerbar una racionalidad que alimenta un sistema de intolerancia, dominio, lucha y muerte. La experiencia luminosa —y oscura a la vez— de los místicos y místicas abre las posibilidades a una razón en la que puedan concurrir, sin violencia, discursos variados,

cobijados siempre bajo el manto del amor y —¿por qué no decirlo?— de la ignorancia mutua que, con respecto al Misterio inmanipulable, compartimos todos los seres humanos.

Por otra parte, como escribe Boff, en el ser humano, así como en el universo entero, confluyen dos dimensiones opuestas: la *sim-bólica*, luminosa, que une y complementa, y la *dia-bólica*, tenebrosa y entrópica, que desconcierta y opone. Así como el *sím-bolo* refiere etimológicamente a lanzar cosas distintas que, no obstante, permanecen juntas, el *diá-bolo* hace referencia a lanzar cosas lejos, separadas y sin dirección. La realidad histórica actual convoca a la humanidad a despertar lo simbólico, a pesar de todo el peso que pueda tener lo diabólico. Si la especie humana quiere sobrevivir a las amenazas que hoy más que nunca penden, cual espada de Damocles, sobre ella, es necesario dejar de lado las distancias que crean abismos de incomprensión e intolerancia. Desde la perspectiva de la religión y el lenguaje teológico esto ha de traducirse en una recuperación de la dimensión simbólica del encuentro con el Misterio. El nuevo paradigma teológico así parece sugerirlo. Efectivamente, se asiste hoy a la revaloración de la teología apofática como una manera de acercamiento al Misterio a partir de un conocimiento silencioso que, no obstante, repercuta en acciones concretas a favor del establecimiento de lazos de unión y solidaridad. La "religión de creencias" —dirá Robles— parece abrir paso a un tipo de religión basada ya no en la expresión de un credo dogmático, sino en un conocimiento totalmente gratuito, desinteresado, de encuentro con el Misterio en la interioridad misma de la experiencia humana. Tal conocimiento aproximativo e inacabado del Misterio, así como un lenguaje que dé cuenta de él, sólo son posibles por medio de los símbolos.

Hablar de Dios en clave de luz ha de servir, del mismo modo, para destacar que la manifestación de lo Divino, siempre trascendente a nuestros conceptos cerrados, rompe con toda pirámide jerárquica en las relaciones humanas. Cuando la luz de Dios brilla somos concientes de nuestras limitaciones, de la abrumadora distancia que nos separa y nos une a la vez, de forma misteriosa, con Aquél cuya luz llena todo espacio. La luz de Dios, que no se presta a descripción, descubre la finitud humana y llena el espíritu de humildad frente al Misterio y frente al prójimo.

Ahora bien, el *locus* donde aparece de manera preferente esa luz sume al ser humano en las perplejidades de la paradoja. Es en la experiencia de los pobres, los maltratados, las mujeres sometidas bajo el patriarcalismo, los "socialmente insignificantes", desde donde surgen los rayos luminosos de la "divina tiniebla". Ocurre aquí algo semejante a lo que ha

sido plasmado plásticamente por los artistas de la iglesia ortodoxa griega. Así, por ejemplo, en el ábside de la iglesia del monasterio de Santa Catalina, en el Monte Sinaí, un mosaico del siglo VI muestra la imagen de Cristo en la transfiguración del Monte Tabor. Curiosamente, la mandorla que rodea a Jesús se va haciendo cada vez más oscura hacia su interior, en círculos concéntricos, mientras que hacia el exterior se va haciendo más luminosa. De manera general, en los íconos orientales, el color oscuro predomina en el centro de la luz. Lo contrario ocurre en las representaciones occidentales, en las que los rayos luminosos salen de Jesús, y se difuminan hasta extinguirse en la oscuridad.

Pues bien, los nuevos movimientos teológicos: teología latinoamericana de la liberación, teología negra, teología feminista, entre otras, ven surgir de la historia los rayos oscuros —la más de las veces incomprensibles— desde los cuales el Jesús humano, pobre y despreciado se revela e identifica con las personas que sufren el mismo infortunio, o —en términos más apropiados— la misma injusticia.

Es necesario aclarar que ubicar la luz de Dios en las personas pobres, maltratadas y débiles no obedece a un deliberado intento de idealización, como si todas ellas fueran "buenas" por naturaleza. De lo que se trata, como acertadamente apunta Gutiérrez, es de rescatar "el fundamento último de esa prioridad [que] reposa en Dios, en su amor gratuito y universal", así como afirmar la recurrencia al tema bíblico y cristiano de la justicia, la cual es siempre presentada en las Escrituras en relación con los pobres y debiles. Al respecto asevera Gutiérrez: "la defensa del pobre, la denuncia y el rechazo de las vejaciones que sufre, la solidaridad con su causa no son sólo expresiones de esa justicia, sino que también son su obligada verificación".

En este sentido, una relectura del símbolo de la luz corre por dos vertientes, destacadas en un libro ya clásico del mismo Gutiérrez: *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. En esta obra, el teólogo peruano propone que todo hablar de Dios está atravesado por dos mediaciones, a saber, la contemplativa y la profética. En la primera, Dios se relaciona con el ser humano como revelación y gratuidad, dirigidas sobre todo a la "gente sencilla" de la que habla el evangelio, y que pueden ser identificadas con los pobres, hambrientos y afligidos en la actualidad. En la segunda mediación el lenguaje profético ve en el rostro sufriente —y luminoso porque contiene en él la esperanza del cambio, y a la vez descubre las intenciones del corazón humano— la manifestación de Cristo, el Señor.

Hasta aquí se ha hecho alusión mayormente a la primera de estas dimensiones. Se ha dicho que la luz de Dios resplandece misteriosa, gratuita y fascinante en la experiencia mística y en el rostro de las personas despreciadas, pobres y marginadas. Se afirmó también que esa manifestación sume al ser humano en las más grandes perplejidades, debido a que, desde una perspectiva *humana, demasiado humana*, cabría contemplar a Dios en la majestad de una corte celestial, rodeado de pompa y boato, nunca en el llanto de un indefenso niño nacido en un pesebre, en el sufrimiento de un reo de muerte clavado en una cruz, o en el rostro de un indigente de la avenida central de San José, en Costa Rica. También se dijo que ese desasosiego que produce en el ser humano las características paradójicas del hablar simbólico le obliga a asumir una actitud de humildad, diálogo y apertura ecuménica hacia los demás, tomando en cuenta que la polisemia del símbolo de la luz nos congrega y nos une, como partes distintas, bajo una común y *docta ignorancia*. A continuación se tratará la segunda dimensión que menciona Gutiérrez, a saber, la profética, y se establecerán algunos vínculos con el análisis bíblico de los textos joánicos estudiados en el segundo capítulo.

C. Una espiritualidad de la luz

La espiritualidad cristiana se gesta en la contemplación y la acción; ambas van de la mano y no pueden separarse. El camino de asenso hacia la luz Divina es también senda de descenso que conduce al encuentro con los hermanos y hermanas que sufren a causa del pecado y la injusticia. Como escribe Juan, el resplandor de la luz de Dios es siempre encuentro de amor y comunión fraterna; ahí, donde hay entrega, solidaridad, amor y esperanza, brilla la luz de Dios, por más oscuras que sean las tinieblas. A continuación se estudiará la espiritualidad que subyace en los escritos del discípulo amado, con el fin de decir algo referente al símbolo de la luz en estos tiempos de oscuridad.

1. Subir el Monte Carmelo?, sí. . . pero también bajarlo

Como se afirmó anteriormente, una de las maneras en que puede ser actualizado el símbolo de la luz es tomando en cuenta el uso que de él han hecho los místicos y místicas. Ya se ha visto como la mayor parte de críticas que se esgrimen contra la mística, en este caso la cristiana, carecen de fundamento. Con todo, es posible realizar una lectura selectiva

del fenómeno místico y quedarse con sus experiencias más “elevadas”, dejando por fuera lo que tiene que decir sobre el amor al prójimo, la justicia y la tolerancia. Dicho con la imagen de Pedro Casaldáliga y José María Vigil, cuando se suben las más elevadas cumbres del Monte Carmelo siempre existe la posibilidad de quedarse contemplando al Misterio en las alturas; no obstante, también es preciso bajar por la ladera.

El tema de este apartado es la espiritualidad; pero vista no como un refugio de escape ante las circunstancias adversas, sino como contemplación de la luz del Misterio, que surge en medio de los conflictos e injusticias del contexto histórico y social. En América Latina, específicamente, la espiritualidad se gesta, como dice Gutiérrez, en la “noche oscura de la injusticia”, frase de marcado acento sanjuanino que recuerda la soledad y el sufrimiento que experimentan actualmente millones de personas. Sería necesario acotar también que este sufrimiento no es exclusivo de Latinoamérica, es también extensible a otros pueblos que viven sumidos en la pobreza y el desamparo. Sin embargo, a pesar de esta triste realidad, el paso por la soledad nos lleva, a la vez, a vivir una honda experiencia de comunidad; la luz del amor de Dios brilla en las oscuridades de nuestro mundo y se manifiesta en la comunidad fraterna, en el amor hacia la persona despreciada. No se trata —como nuevamente afirma Gutiérrez— de la existencia yuxtapuesta de dos etapas: primero la soledad y luego la comunión. Lo que ocurre es que en el interior de la primera acontece también la segunda.

La espiritualidad, desde esta perspectiva, se enmarca dentro de la experiencia contemplativa de Dios, que es intimidad profunda, amorosa y oscura con el Misterio. Pero es, a la vez, contemplación que no se queda en las alturas del “Monte Carmelo”, sino que se materializa, se vuelve historia y se encarna en la experiencia de las personas más pobres y oprimidas, en sus luchas, sus esperanzas, sus alegrías, sus sufrimientos y su utopía. Como escribe Pablo Richard, “la experiencia de Dios en el mundo de los y las pobres es la raíz profunda de toda la renovación espiritual, teológica, eclesial y pastoral”.

Contemplar la luz de Dios es experimentar lo Trascendente en la realidad inmanente de la vida; es creer que el Misterio se encuentra presente en nosotros, en los demás, en la historia y en la naturaleza. Por eso, la espiritualidad ha de ser comprometida, encarnada y sustentada “en la vida, en la acción, especialmente en todas las formas de amor fraterno”. El camino de la espiritualidad se encuentra lleno de luz, pero también de

tinieblas; es ambiguo, porque recorre la historia humana y tal historia está llena de contradicciones. Como manifiesta Galilea

> La experiencia humana nos dice que "leer" la presencia del amor de Dios en los acontecimientos de la vida es de suyo desconcertante. No conocemos el fondo de los designios de Dios sobre cada persona, sobre las realidades y sobre la historia. Más aún, en relación al amor y al Reino de Dios, la realidad es ambigua y oscura: contiene pecado, egoísmo, lujuria, injusticias… A primera vista el Dios de la historia nos desconcierta; experimentamos un "silencio de Dios" que nos atemoriza… La realidad es al mismo tiempo presencia y ausencia de Dios.

Esta perspectiva de la espiritualidad deja claro que la experiencia cristiana de la luz del Misterio ocurre en dos lugares fundamentales, a saber, en la contemplación de Dios en la persona de Jesús, mirada apacible y silenciosa que germina en la oración y el recogimiento, y en el encuentro con el prójimo, como lugar teológico en que acaece la presencia misma del Crucificado, en línea con lo que establece el texto evangélico de Mt. 25. 31-46. Ambos lugares han de correr paralelamente, de lo contrario, la vida cristiana se desdibujaría en un puro activismo político, carente del sustento del Espíritu, o bien en una religiosidad espiritualista, totalmente desligada de la realidad.

Es necesario, entonces, "subir" y "bajar" el Monte de la contemplación; pero sabiendo que, al mismo tiempo, cuando más lo subimos más lo bajamos, sumergiéndonos en la *kenosis* de la encarnación del Verbo. Las palabras de Casaldáliga y Vigil son elocuentes al respecto

> La tradición cristiana anterior nos educó bajo un modelo de oración que «subía», pero no «bajaba», como plásticamente lo sugiere el título clásico de la «Subida al Monte Carmelo». El elevador de la oración nos podía dejar ahí, en las nubes, inactivos. Y eso no vale. Porque Dios no necesita de nuestra oración ni está en las nubes. Los que necesitamos de la oración somos nosotros y los hermanos; y tampoco andamos por las nubes, sino por el trabajado y conflictivo camino de la construcción del Reino. Nosotros creemos que hay que subir y bajar, y que tanto más subimos por la falda del monte del Reino cuanto más bajamos y nos sumergimos en la kénosis de la encarnación, en la pasión por la realidad y por la historia.

2. Espiritualidad de la luz en los textos joánicos

Las raíces de esta espiritualidad encarnada se alimentan de las aguas que recorren el cuarto evangelio y la Primera carta de Juan, textos que establecen que actuar bajo la guía del Espíritu se homologa con la acción salvífica y liberadora de la luz en medio de las

tinieblas, a la vez que permiten “descubrir la fuerza liberadora del Espíritu y de la Palabra en la comunidad cristiana hoy”. La espiritualidad plasmada en los escritos joánicos deja ver la acción del Espíritu de Dios como “aliento de vida, empuje creador, amor infinito, libertad total, viento impetuoso, luz que ilumina y fuego que da calor, agua refrescante, Palabra de Dios que nos interpela y abre camino”.

En la encarnación del Verbo, registrada en el cuarto evangelio, resplandece la luz de Dios como símbolo de salvación, felicidad y vida abundante. Se puede contemplar la luz del Misterio en la persona de Jesús y en sus obras, verdaderas señales del Reino a favor de las personas empobrecidas, débiles y maltratadas. Por esa razón, al interpretar el símbolo de la luz en el contexto actual es necesario no soslayar que la contemplación luminosa del Misterio va de la mano con el ofrecimiento de la vida abundante a todo ser humano, en especial a quienes más sufren la violencia e injusticia (cf. Jn. 8.12; 10.10). La luz de Dios resplandece en Jesús no solamente para dar a conocer a Dios, sino también para ofrecer el don de la vida a todas las personas, preferentemente a aquellas que se ven amenazadas por la muerte.

Si la manifestación de la luz de Dios en Jesús es interpretada en el evangelio de Juan como salvación mesiánica que posibilita a las víctimas del pecado pasar de la esclavitud a la libertad, de las tinieblas a la luz, una relectura contextualizadora del texto joánico habrá de señalar, sin vacilaciones, que la luz de Dios resplandece actualmente en las luchas por la liberación de los oprimidos. En este sentido, las señales que Jesús realiza en el cuarto evangelio a favor de las personas sufrientes, tipificadas en el ciego de nacimiento de Jn. 9, pueden ofrecer una clave para la reinterpretación del símbolo de la luz. En el relato evangélico, la sanidad del ciego simboliza que la luz de Dios, manifestada en la persona de Jesús, libera del sufrimiento, del pecado, de la injusticia y la opresión. Del mismo modo, hablar de la luz de Dios actualmente exige denunciar, en línea con la tradición profética, las oscuridades que se oponen a la manifestación del Reino de Dios y su justicia. Hablar hoy de la luz de Dios, a partir de la lectura del cuarto evangelio, debe ir de la mano con la lapidaria frase del profeta: “¡Ay de los que a lo malo dicen bueno, y a lo bueno malo; que hacen de la luz tinieblas, y de las tinieblas luz!” (Is. 5.20).

La lectura del texto evangélico pone en evidencia, además, la forma en que aquellas personas que creían poseer algún conocimiento de Dios permanecían, no obstante, ciegas ante la manifestación encarnada del Misterio. Aún más, procuraban matar a Jesús, en parte

porque la luminosidad de lo Divino presente en él los confrontaba y evidenciaba sus más escondidos deseos y sus sentimientos de poder, dominio y odio contra el prójimo. Un lenguaje teológico que retome el símbolo de la luz de Dios en la actualidad, desde esta perspectiva denunciante y profética, asume también el riesgo del menosprecio e incluso la muerte. La expulsión de la sinagoga que sufrieron los miembros de la comunidad joánica, subyacente y simbolizada en relato de Jn. 9, sirve de parangón al respecto.

Desde la perspectiva de Juan, Dios se identifica con la humanidad sufriente y le ilumina al hacerse carne y manifestarse en la persona de Jesús; pero, al mismo tiempo, su luz pone en evidencia a los poderes de este mundo, simbolizados en las autoridades religiosas de Palestina, que intentan detener y ocultar con injusticia la manifestación luminosa y liberadora del Misterio. En el cuarto evangelio hay una clara denuncia de aquellas personas que "amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas" (Jn. 3.19 RV). Ante la permanencia actual de personas e instituciones que favorecen más las tinieblas de la injusticia, el odio, la separación y el maltrato, un lenguaje teológico y simbólico de la luz ha de recalcar la esperanza joánica afianzada en que "la luz en las tinieblas resplandece, y las tinieblas no prevalecieron contra ella" (Jn. 1. 5 RV).

Por otra parte, al leer entre líneas el cuarto evangelio es posible encontrar una comunidad (la "comunidad del discípulo amado") cuya espiritualidad brota en medio de la lucha y el conflicto. El cuarto evangelio no es aquel texto "espiritual" que habla de profundísimas realidades divinas acerca de Jesús, las cuales le elevan del mundo sensible hasta las alturas de un cielo inalcanzable. Ciertamente Juan es un evangelio espiritual; pero "espiritualmente encarnado", si cabe la expresión. La luz de Dios de la que habla el evangelio resplandece en el Verbo, es cierto; pero en un Verbo que se encarna y asume hasta la muerte los antagonismos de la historia. En definitiva, el conflicto y la lucha son los lugares desde donde resplandece la luz joánica, dejando ver, de este modo, que la realidad es contradictoria, que en ella acontece una lucha diaria que separa a los seres humanos; pero que, al mismo tiempo, la humanidad puede unirse bajo la luz del amor. Cabría decir, tomando nuevamente la propuesta de Boff, que la realidad histórica es *diá-bolica* y *sim-bólica*; le corresponde al lenguaje teológico actual asumir las dimensiones simbólicas de la fe y articular un discurso en el que la luz de Dios aparezca como amor hacia todo ser humano. Pero la tarea ha de hacerse, como ya ha sido afirmado, asumiendo el riesgo del

rechazo y el menosprecio por parte de aquellos que aman más las tinieblas del pecado que la luz-oscura de Dios.

Una relectura del símbolo de la luz en el cuarto evangelio supone también la necesidad de preguntarse quiénes son hoy las personas que sufren bajo las tinieblas del pecado. Como escribe Pablo Richard, en el evangelio de Juan el pobre no es sólo el empobrecido económicamente, sino también el enfermo, el despreciado, el marginado, el excluido. La figura del pobre se amplía y es representada en la persona del paralítico de Betesda (Jn. 5.1-18), en la muchedumbre despreciada por los magistrados y fariseos (Jn. 7.45-52) y en la mujer samaritana (Jn. 4.1-42), entre otros. La teología tradicional ha querido espiritualizar la función de estos personajes, con lo cual se deja de lado la perspectiva histórica en que acaecen la Escritura y la revelación del Verbo. Pero como ya se tendrá ocasión de ver en la Primera Carta, la tradición joánica no favorece esta perspectiva espiritualista. Por esa razón, y en línea con las teologías de la liberación y emancipatorias, hoy se identifica al pobre con aquellas personas empobrecidas económicamente. Pero también son pobres las personas despreciadas por el color de su piel, las mujeres agredidas en la sociedad patriarcal, los inmigrantes menospreciados y subempleados, entre otros tantos. Ellos son, desde esta perspectiva, el objeto preferente de la luz amorosa y liberadora de Dios. Al mismo tiempo, son ellos las personas en que se pueden ver los destellos oscuros de la presencia de Dios en nuestros tiempos.

Visto desde esta perspectiva, el símbolo de la luz en el evangelio de Juan ofrece una visión liberadora y renovadora. Un discurso teológico que utilice el símbolo de la luz para referirse a Dios ha de tomar en cuenta esta dimensión joánica basada en el amor, la vida, la liberación y la fraternidad. Al mismo tiempo ha de advertir, por otra parte, que la luz del evangelio también pone en evidencia las intenciones del corazón humano, las cuales no siempre son nobles o solidarias. Esta advertencia debería, a su vez, ser interpretada como un ejercicio profundo de introspección. Dicho en otras palabras, cada persona —especialmente aquellas que hablan o escriben de la luz de Dios— debería exponerse a la luz divina del Crucificado, para que surjan del interior del corazón las más profundas motivaciones que subyacen en sus creencias y sus discursos, en su práctica de vida y en las distintas formas en que se relaciona con las personas que le rodean, en especial con aquellas que más necesitan ver la luz amorosa de Dios.

Esta última aseveración abre las puertas para reflexionar, finalmente, acerca del símbolo de la luz a partir de la Primera Carta de Juan. En el capítulo anterior se analizaron las circunstancias en que fue escrito el texto. Frente a la fe espiritualista y docetista de los disidentes, el autor de la carta hace que sus lectores coloquen los pies sobre la tierra: nadie puede decir que ha visto la luz de Dios, si odia, menosprecia o incluso maltrata a las personas con quienes convive (cf. I Jn. 4.20). La frase joánica "Dios es luz" no tiene que ver con la autosatisfacción de un intelecto que desentraña las profundidades del Misterio, con el único fin de conocerlo. Por el contrario, el conocimiento de Dios va unido al amor y la solidaridad fraternal, de tal manera que encontrar y conocer la luz de Dios pasa a significar, en primer lugar y de manera ineludible, la praxis del amor fraterno; de lo contrario, afirma Juan, nos quedamos con elaboraciones abstractas de la Divinidad.

Como bien apunta Vianney, "la comunión con Dios no es [en I Jn.] cuestión de discursos, sino de conducta, como nos muestra el v. 7, donde al autor expone claramente su pensamiento". La luz de Dios se muestra como verdad que se practica en la comunión fraternal (cf. I Jn. 1.6). Así, la verdad y el conocimiento de la luz de Dios no quedan reducidos a meros actos intelectivos, sino, en línea de continuidad con la tradición antiguotestamentaria, se está en la verdad y se conoce a Dios cuando se vive una vida de entrega y amor a favor de los demás.

Pero al hablar de los "demás" se alude a personas concretas. No es posible hablar en términos abstractos de "amor a la humanidad", si primero no hablamos, en términos concretos, de amor hacia las personas que conviven con nosotros. I Jn. expone esta situación en palabras absolutamente claras: "pero el que tiene bienes de este mundo y ve a su hermano tener necesidad, y cierra contra él su corazón, ¿cómo mora el amor de Dios en él?" (I Jn. 3.17). El amor de Dios, así como su luz, se traducen en acciones concretas de amor dirigidas hacia personas concretas. La luz Divina, que se manifiesta como amor, ha de encender las oscuridades de aquellos que conviven con nosotros y que sufren bajo el pesado yugo de la injusticia, la pobreza, la exclusión social y la discriminación.

Por esa razón, la luz de Dios es también gracia, esto es, regalo amoroso de Dios hacia las personas que sufren a causa del pecado. Precisando aún más, es posible afirmar que esta luz, que se manifiesta a su vez como gracia, "está en lo débil, en lo miserable del mundo, en la Cruz". Vemos aparecer la luz de Dios cuando podemos extender su amor y su gracia hacia todas las personas, pero especialmente cuando compartimos este amor fraterno

"en su parcialidad escandalosa a favor de los pobres, de los pecadores, de los cansados y heridos a la vera del camino".

¿Qué significa, entonces, actualmente, la expresión joánica "Dios es luz"?, ¿de qué manera se puede llenar de contenido y significado tal enunciado? El aserto joánico que ha ocupado las páginas de este trabajo no puede verse desligado de la otra solemne declaración de I Jn., a saber, "Dios es amor"; pero a la vez ambas frases se concretan en la práctica de solidaridad y fraternidad con los hermanos y hermanas que más sufren. Así, pues, en I Jn. se articula una secuencia de términos equivalentes, a saber, caminar en la luz se equipara con conocer a Dios, lo cual a su vez se iguala con amar al prójimo sufriente.

Por último, reinterpretar desde esta perspectiva el significado del texto joánico adquiere importancia, toda vez que actualmente chispean numerosas lucecillas multicolores; algunas que pretenden iluminar, pero muestran a un dios (así en minúscula), enfadado y castigador, alejado absolutamente de las necesidades humanas. La luz de este dios, en lugar de alumbrar y proveer reconfortante calor con que enfrentar las noches frías de sufrimiento, calcina el alma y reseca los caudales de una espiritualidad contemplativa, amorosa, de entrega y tolerancia. Otros, peor aún, ven la manifestación luminosa de Dios en el éxito comercial, en los trajes finos, en los automóviles de lujo, en la prosperidad económica, en las billeteras abultadas y las cuentas de banco de varios dígitos. Esta "luz de neón", que se presenta disfrazada con los ropajes de la luz Divina, parece más bien alumbrar desde Wall Street, desde las Vegas o Hollywood; no desde las páginas de la Primera carta de Juan. Lo más lamentable es constatar la enorme cantidad de personas que, irradiadas por estos rayos de avaricia, creen vivir una vida espiritual conforme al mensaje cristiano.

Finalmente, el símbolo de la luz dentro del lenguaje teológico, dimensionado con las connotaciones presentes en los textos joánicos, abre la posibilidad de conocer a Dios en la vida cotidiana, llena de lucha y de temores, de tristezas y angustias; pero también de alegría y esperanza, de amor y gracia. Reflexionar acerca del aserto "Dios es luz", no nos deja desalentados ante un Misterio que se presenta alejado de nuestra historia e indiferente; por el contrario, permite crear espacios abiertos, verdaderos "claros de luz", en los que la Trascendencia del Misterio inefable se una simbólicamente con la inmanencia de la experiencia humana.

CONCLUSIÓN

Articular un lenguaje sobre Dios es siempre un trabajo difícil y riesgoso. Difícil porque la infinita profundidad de lo Divino escapa a la mente humana, y riesgoso porque permanece latente el peligro de encerrar al Misterio dentro de los moldes rígidos de las doctrinas y los conceptos. Por eso, la recurrencia al símbolo representa para la teología más que una opción, una exigencia.

El lenguaje que describe a lo Divino en términos de luz es, por antonomasia, un lenguaje simbólico, y como tal se resiste al encasillamiento del pensamiento "claro y distinto". La función simbólica del lenguaje teológico permite, desde este punto de vista, formular un discurso abierto al diálogo interreligioso y a la tolerancia; ello debido a que nadie puede adjudicarse el derecho de hablar inequívocamente acerca de lo Divino. De esta manera, un lenguaje simbólico-teológico de la luz manifiesta, al mismo tiempo, las oscuridades que enfrenta el ser humano al hablar sobre Dios.

Pero por otro lado, tal como pudo constatarse en el segundo capítulo, la frase "Dios es luz" no tiene nada que ver con la existencia de una divinidad abstraída y totalmente ajena a la vida humana. Por el contrario, el significado primigenio del texto joánico se relaciona directamente con el esfuerzo por contrarrestar la tendencia doceta que ubicaba la luz de Dios en un plano supramundano. De ahí la importancia de no desvincular la aserción "Dios es luz" de aquella otra solemne declaración joánica: "Dios es amor", un amor que se construye y concreta cuando se obra a favor y se da la vida por aquellas personas que más sufren la injusticia y el desamparo.

Ambos aspectos, la imposibilidad de hablar inequívocamente acerca de Dios y la manifestación luminosa del amor divino, muestran la tensión propia del hablar simbólico y, sin embargo, necesariamente han de estar presentes en el lenguaje teológico contemporáneo. En una época en que los elaborados y complejos edificios conceptuales de la teología —verdaderos castillos de naipes— han visto socavados sus cimientos, cuando se ha puesto en entredicho el lenguaje de la teología desde los más variados flancos del pensamiento y las ciencias, recurrir al símbolo no ha de verse como un fácil escapismo de los cuestionamientos; lejos de eso, significa más bien un esfuerzo por dimensionar

elementos que no han sido suficientemente tomados en cuenta o simplemente han quedado fuera del quehacer teológico.

Por otra parte, la unión simbólica de lo Inefable y el amor fraterno se presenta como vínculo en que empalman la experiencia mística y la liberación. La luz de lo Divino, que al mismo tiempo es oscuridad para el entendimiento, lanza sus destellos desde los rostros de las personas que más sufren a causa de la pobreza, la exclusión o la violencia en sus múltiples manifestaciones. La experiencia contemplativa del Misterio acaece, entonces, no en las inalcanzables cumbres empíreas, sino en la lucha histórica —y diaria— a favor de la vida.

La permanencia del símbolo de la luz en el lenguaje teológico muestra que la revelación luminosa del Misterio, si bien no deja al ser humano sumido en el mutismo, sí le confronta con una realidad paradójica, que en el plano del entendimiento se le presenta como luz oscura, y en la existencia histórica acontece en la vida del Misterio encarnado, empobrecido y crucificado.

Del mismo modo, la luz de Jesús se extiende y brilla en los rostros de los crucificados de la historia. Sus vidas son, ciertamente, rayos luminosos; pero, léase bien, no es ésta una luz que se difumina en un cielo platónico, alejado de la historia real y concreta; ni una luz que pretende despejar todas las dudas del intelecto. Son, por el contrario, rayos de luz que muestran la presencia-ausencia de Dios en la historia, que iluminan y ponen al descubierto las intenciones del corazón, que descubren la solidaridad y el amor fraterno, o bien ponen en evidencia el orgullo, la injusticia, la intolerancia y el odio que se agitan también en la experiencia humana.

Luz y amor son, además, dos términos que pueden verse, desde el punto de vista que se ha asumido aquí, como sinónimos. El amor de Dios, que se concreta en acciones de solidaridad, entrega y justicia a favor de quienes más sufren, es luz que ilumina las relaciones interpersonales. A la vez, esta práctica de amor fraterno es la única señal evidente de que la luz de Dios ha iluminado el corazón del ser humano; la única prueba tangible de que se conoce a Dios más allá de las palabras.

Finalmente, la luz, el amor, el símbolo, el Misterio son tópicos que en la actualidad pueden cultivarse como un suelo fértil del que germine un lenguaje teológico que abra espacios ecuménicos de tolerancia, de amor, de solidaridad y justicia.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de referencia

Ancilli, Ermano (Director). *Diccionario de espiritualidad.* Traducido por Joan Llopis. Barcelona: Herder, 1983.

Bauer, Johannes B. (director). *Diccionario de teología bíblica.* Traducido por Daniel Ruiz Bueno. Barcelona: Herder, 1985.

Coenen, Lothar, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard (directores). *Diccionario teológico del Nuevo Testamento.* Vol. I. Traducido por Manuel Balasch, Miguel Carrasco, *et. al.* Salamanca: Sígueme, 1998.

Di Bernardino, Angelo (Director). *Diccionario patrístico y de la Antigüedad cristiana.* Traducido por Alfonso Ortiz García y José Guirau. Salamanca: Sígueme, 1998.

Díez Macho, Alejandro (director). *Apócrifos del Antiguo Testamento.* Vol. IV. Traducido por Federico Corriente y Antonio Piñero. Madrid: Cristiandad, 1984.

Douglas, J. D., N. Hillyer, *et. al. Nuevo Diccionario Bíblico.* Traducido por F. Coleman, D. R. Powell y J. Ramírez. Barcelona: Certeza, 1997.

Férnández Ramos, Felipe (director). *Diccionario de Jesús de Nazaret.* Burgos: Monte Carmelo, 2001.

Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía.* Vol. III. Barcelona: Ariel, 1994.

Floristán, Casiano y Juan José Tamayo (editores). *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, 1993.

Fraile, Guillermo. *Historia de la filosofía.* Vols. I y II. Madrid: BAC, 1997.

Jedin, Hubert (director). *Manual de historia de la Iglesia.* Vol. I. Barcelona: Herder, 1966.

Jenni, Ernst (editor). *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento.* Traducido por Antonio Mugica. Madrid: Cristiandad, 1978.

Kittel, Gerhard y Gerhard Friedrich (editores). *Theological Dictionary of the New Testament.* Translated by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1974.

Maier, Johan y Peter Schäfer. *Diccionario del judaísmo.* Traducido por Dionisio Mínguez Fernández. Estella: Verbo Divino, 1996.

Pacomio, Luciano, Vito Mancuso, *et.al*., *Diccionario teológico enciclopédico.* Traducido por Alfonso Ortiz García. Estella: Verbo Divino, 1999.

Pikaza, Xabier (editor). *Diccionario teológico. El Dios cristiano*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1992.

Rossano, P., G. Ravasi y A. Girlanda. *Nuevo Diccionario de teología bíblica.* Traducido por Eloy Requena y Alfonso Ortiz. Madrid: Paulinas, 1990.

Rossino, Pietro, Gianfranco Ravasi, Antonio Girlanda. *Nuevo diccionario de teología bíblica.* Traducido por Eloy Requena y Alfonso Ortiz. Madrid: Paulinas, 1990.

Runes, Dagobert (editor). *Diccionario de filosofía.* Traducido por Ana Doménech, Sara Estrada, J. C. García Barrón y Manuel Sacristán. México: Grijalbo, 1981.

Vilanova, Evangelista. *Historia de la teología cristiana.* Vol. I. Barcelona: Herder, 1987.

Biblias

Biblia de Jerusalén. 1976. Traducción bajo la dirección de la Escuela Bíblica de Jerusalén. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Biblia de estudio Dios habla hoy. 1994. Traducción bajo la dirección de las Sociedades Bíblicas Unidas. EE UU: Sociedades Bíblicas Unidas.

Santa Biblia, Reina-Valera, Revisión de 1995, Edición de estudio. 1995. Traducción bajo la dirección de las Sociedades Bíblicas Unidas. Bogotá: Sociedades Bíblicas Unidas.

Comentarios bíblicos

Agustín, San. *Comentario a la primera carta de San Juan.* Traducido por H. Martín y José María Hernández. Salamanca: Sígueme, 2002.

Boismard, M. E. *El prólogo de San Juan.* Traducido por Antonio Fraile. Madrid: Fax, 1970.

Brown, Raymond. "The Epistles of John", in *The Anchor Bible.* New York: Doubleday, 1982.

Brown Raymond, Pheme Perkins, *et. al. Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento y artículos temáticos*. Vol. II. Traducido por José Pedro Tosaus Abadía, José Pérez Escobar, *et. al*. Estella: Verbo Divino, 2004.

Castro Sánchez, Secundino. *Evangelio de Juan. Comprensión exegético-existencial.* Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

Grelot, Pierre y Agustín George (directores). *Introducción crítica al Nuevo Testamento.* Vol. II. Traducido por Jem Cabanes y Marciano Villanueva. Barcelona: Herder, 1983.

Kidner, Derek. *Salmos 1-72.* Vol. I. Traducido por Adriana P. de Bedoian. Buenos Aires: Certeza, 1999.

Kraus, Hans-Joachim. *Los salmos.* Vol. I. Traducido por Constantino Ruiz Garrido. Salamanca: Sígueme, 1993.

Levoratti, Armando J. (director). *Comentario bíblico latinoamericano. Nuevo Testamento.* Estella: Verbo Divino, 2003.

Marshall, I. Howard. *Las cartas de Juan*. Traducido por Washington Padilla. Buenos Aires: Nueva Creación, 1991.

Mateos, Juan y Juan Barreto. *El evangelio de Juan, análisis lingüístico y comentario exegético.* Madrid: Cristiandad, 1982.

Morgen Michèle. *Las cartas de Juan.* Traducido por Nicolás Darrícal. Estella: Verbo Divino, 1990.

Schnackenburg, Rudolf. *Cartas de San Juan.* Traducido por Claudio Gancho. Barcelona: Herder, 1980.

Schökel, Luis Alonso y Cecilia Carniti. *Salmos*. Vol. I. Estella: Verbo Divino, 2002.

Tuñí, Joseph-Oriol y Xavier Alegre. *Escritos joánicos y cartas católicas.* Estella: Verbo Divino, 2005.

Von Rad, Gerhard. *El libro del Génesis.* Traducido por Santiago Romero. Salamanca: Sígueme, 1977.

Wikenhauser, Alfred (director). *El evangelio según San Juan.* Traducido por Florencio Galindo. Barcelona: Herder, 1967.

Libros

Aldazábal, José. *Gestos y símbolos.* Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica, 2003.

Araya, Victorio. *El Dios de los pobres.* San José: DEI, 1983.

Aristóteles. *Tratados de lógica.* Vol. I. Traducido por Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1994.

Ayer, A. J. *El positivismo lógico.* Traducido por L. Aldama, U. Frisch, *et. al*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

Barth, Karl. *Ensayos teológicos.* Traducido por Claudio Gancho. Barcelona: Herder, 1978.

Batista, Israel (editor). *Gracia, cruz y esperanza en América Latina.* Quito: CLAI, 2004.

Berger, Klaus. *¿Qué es la espiritualidad bíblica? Fuentes de la mística cristiana.* Traducido por José Pedro Tosaus Abadía. Santander: SalTerrae, 2001.

Beuchot, Mauricio. *El problema de los universales.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.

________________. *Hermenéutica, analogía y símbolo.* Barcelona: Herder, 2004.

Boff, Clodovis. *Teoría del método teológico.* Traducido por Teodoro Nieto. México: Dabar, 2001.

Boff, Leonardo. *El despertar del águila.* Traducido por José Luis Castañeda. (Madrid: Trotta, 2000.

Brown, Raymond. *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica.* Traducido por Faustino Martínez Goñi. Salamanca: Sígueme, 1999.

Bultmann, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*. Traducido por Víctor Martínez de Lapera. Salamanca: Sígueme, 1981.

Capek, Milic. *El impacto filosófico de la física contemporánea.* Traducido por Eduardo Gallardo Ruiz. Madrid: Tecnos, 1973.

Casabó Suqué, José María. *La teología moral en San Juan.* Madrid: Fax, 1970.

Casaldáliga, Pedro y José María Vigil. *Espiritualidad de la liberación.* San Salvador: UCA Editores, 1993.

Castillo, José María. *Símbolos de libertad*. Salamanca: Sígueme, 2001.

Croatto, José Severino. *El hombre en el mundo. Creación y designio.* Buenos Aires: La Aurora, 1974.

Cullmann, Oscar. *Cristología del Nuevo Testamento.* Traducido por Carlos T. Gattinoni y Xabier Pikaza. Salamanca: Sígueme, 1997.

De Balma, Hugo. *Sol de contemplativos.* Edición preparada por Teodoro H. Matín. Salamanca: Sígueme, 1992.

De Cusa, Nicolás. *De Deo Absondito.* Traducido por Constantino Láscaris Comneno. San José: Universidad de Costa Rica, 1958.

_______________. *La docta ignorancia.* Traducido por Manuel Fuentes Benot. Buenos Aires: Orbis, 1984.

De la Cruz, San Juan. *Vida y obras*. Madrid: BAC, 1964.

De Nisa, Gregorio, San. *Vida de Moisés*. Edición presentada y preparada por Teodoro H. Martin-Lunas. Salamanca: Sígueme, 1993.

Descartes, René. *Principios de la filosofía*. Traducido por Francisco Larroyo. México: Porrúa, 1998.

Dorado, Guillermo. *Moral y existencia cristianas en el IV evangelio y en las cartas de Juan.* Madrid: PS Editorial, 1989.

Estrada, Juan Antonio. *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso.* Madrid: Trotta, 2003.

Felmy, Karl Christian. *Teología ortodoxa actual.* Traducido por Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Sígueme, 2002.

Feyerabend, Paul. *Ambigüedad y armonía*. Traducido por Antoni Beltrán y José Romo. Barcelona: Paidós, 1999.

Galilea, Segundo. *El camino de la espiritualidad.* Madrid: Paulinas, 1987.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método.* Traducido por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 2001.

García Martínez, Florentino y Julio Trebolle Barrera. *Los hombres de Qumrán.* Madrid: Trotta, 1993.

García Martínez, Florentino (editor y traductor). *Textos de Qumrán*. Madrid: Trotta, 1992.

Gibellini, Rosino. *La teología del siglo XX.* Traducido por Rufino Velasco. Santander: Sal Terrae, 1998

Grabner-Haider, Anton. *Semiótica y teología*. Estella: Verbo Divino, 1976.

Graef, Hilda. *Historia de la mística*. Traducido por Enrique Martí Lloret. Barcelona: Herder, 1970.

Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación, perspectivas.* Salamanca: Sígueme, 1990.

________________. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente.* Lima: Instituto Bartolomé de las Casas-CEP, 1986.

________________. *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo.* Salamanca: Sígueme, 1984.

Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Santiago: Editorial Universitaria, 1997.

Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos.* Traducido por Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, 2004.

Ibáñez Arana, Andrés. *Para comprender el libro del Génesis*. Estella: Verbo Divino, 1999.

Josefo, Flavio. *Guerra de los judíos*. Traducido por Juan Martín Cordero. Barcelona: Iberia, 1955.

____________. *Antigüedades de los judíos*. Vol. III. Barcelona: CLIE, 1988.

Jüngel, Eberhard. *Dios como misterio del mundo.* Traducido por Fernando Carlos Vevia. Salamanca: Sígueme, 1984.

Kant, Emmanuel. *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* Traducido por Roberto Aramayo. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

Ladrière, Jean. *La articulación de sentido.* Traducido por Ricardo Salas y José María Aguirre. Salamanca: Sígueme, 2001.

Lonergan, Bernard. *Método en teología.* Traducido por Gerardo Remolina. Salamanca: Sígueme, 1988.

López-Baralt, Luce y Lorenzo Piedra, editores. *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad.* Madrid: Trotta, 1996.

Lurker, Manfred. *El mensaje de los símbolos.* Traducido por Claudio Gancho. Barcelona: Herder, 2000.

Lutero, Martín. *Obras*. Vol. I. Traducido por Carlos Witthaus. Buenos Aires, Paidós, 1967.

Macquarrie, John. *God-talk, el análisis del lenguaje y la lógica de la teología.* Traducido por Miguel Bermejo Garrido. Salamanca: Sígueme, 1976.

McFague, Sallie. *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear.* Traducido por Agustín López y María Tabuyo. Santander: SalTerrae, 1994.

Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional.* Traducido por Antonio Elorza. Barcelona: Planeta-De Agostini, 1995.

Mardones, José María. *La vida del símbolo*. Santander: Sal Terrae, 2003.

Marion, Jean-Luc. *El ídolo y la distancia.* Traducido por Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille. Salamanca: Sígueme, 1999.

Marxen, Willi. *Introducción al Nuevo Testamento. Una iniciación a sus problemas.* Traducido por Marcelino Legido López. Salamanca: Sígueme, 1983.

Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción.* Traducido por Jem Cabanes. Barcelona: Península, 1975.

Mondin, Battista. *¿Cómo hablar de Dios hoy? El lenguaje teológico.* Traducido por Julián Aguirre Muñoz de Morales. Roma: Ediciones Paulinas, 1979.

Montserrat Torrents, José (traductor). *Los gnósticos.* Vol. I. Madrid: Gredos, 1990.

Otto, Rudolf. *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Traducido por Fernando Vela. Madrid: Revista de Occidente, 1925.

Pikaza, Xabier. *Antropología bíblica. Del árbol del juicio al sepulcro de la pascua.* Sígueme: Salamanca, 1993.

____________. *Amor de hombre, Dios enamorado. San Juan de la Cruz: una alternativa.* Bilbao: Desclée de Brouwer, 2004.

Piñero, Antonio (editor). *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos*. Madrid: Trotta, 2000.

Platón. *Obras completas.* Traducido por María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, *et. al*. Madrid: Aguilar, 1972.

______. *Diálogos*. Vol. II. Traducido por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri y J. C. Calvo. Madrid: Gredos, 1992.

Plotino. *Enéadas.* Vols. III y IV. Traducido por Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1985.

Pouilly, Jean. *Qumrán.* Traducido por Alfonso Ortiz García. Estella: Verbo Divino, 2000.

Pseudo Dionisio Areopagita. *Obras completas*. Edición preparada por Teodoro H. Martín y traducida por Hipólito Cid Blanco. Madrid: BAC, 2002.

Rahner, Karl. *Escritos de teología.* Vol. IV. Traducido por Justo Molina. Madrid: Taurus, 1962.

Robles, Amando. *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento.* Heredia: EUNA, 2002.

Rojas Osorio, Carlos. *La ciencia como lenguaje.* Heredia: Universidad Nacional, 2006.

Sacchi, Paolo. *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo.* Traducido por Carlos Castillo Mattasoglio y Adela Sánchez Rojas. Madrid: Trotta, 2004.

Sánchez, Manuel Diego. *Historia de la espiritualidad patrística.* Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1992.

Sartre, Jean-Paul. *La náusea.* Traducido por Aurora Bernárdez. Madrid: Unidad Editorial, 1999.

Segundo, Juan Luis. *Liberación de la teología.* Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1975.

Sophrony, Archimandrita. *Ver a Dios como él es.* Traducido por Joaquín Maristany. Salamanca: Sígueme, 2002.

Stein, Edith. *Ciencia de la cruz. Estudio sobre San Juan de la Cruz.* Traducido por Lino Aquésolo Olibares. Burgos: Monte Carmelo, 2000.

Tamayo, Juan José. *Nuevo paradigma teológico.* Madrid: Trotta, 2003

Tillich, Paul. *Teología sistemática*. Vol I. Traducido por Damián Sánchez-Bustamante Páez. Salamanca: Sígueme, 1981.

Vázquez Allegue, Jaime. *Los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas. El prólogo de la Comunidad de Qumrán.* Estella: Verbo Divino, 2000.

Vielhauer, Phillipp. *Historia de la literatura cristiana primitiva*. Traducido por Manuel Olasagasti y Antonio Piñero. Salamanca: Sígueme, 1991.

Vilanova, Evangelista. *Para comprender la teología*. Estella: Verbo Divino, 2000.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Traducido por Enrique Tierno Galván. Madrid: Alianza, 1973.

_________________. *Investigaciones filosóficas.* Traducido por Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Barcelona: Crítica, 1988.

Zorrilla, Hugo. *La fiesta de liberación de los oprimidos*. San José: SEBILA, 1981.

Artículos de revistas

Araya, Victorio, "El Dios de la historia y la historia de Dios" en *Vida y pensamiento.* (San José, Costa Rica), Vol. 17, Núm 2, noviembre 1997, pp. 21-37.

_____________, "Jesucristo liberador: luz para todos y todas", en *Vida y pensamiento.* (San José, Costa Rica), Vol. 20, Núm. 1, primer semestre del 2000, pp. 29-52.

_____________, "De las tinieblas brotó la luz. Apuntes para una teología bíblica de la luz", en *Vida y pensamiento.* (San José, Costa Rica), Vol. 21, Núm. 1, primer semestre del 2001, pp. 135-160.

_____________, "El Espíritu Santo y la celebración litúrgica", en *Vida y pensamiento.* (San José, Costa Rica), Vol. 19, Núm. 1, primer semestre de 1999, pp. 37-49.

_____________, "El Dios de toda gracia", en *Vida y pensamiento.* (San José, Costa Rica), Vol. 25, Núm. 1, primer semestre del 2005, pp. 99-114.

Cárdenas Pallares, José, "Jesús, la luz que ilumina y que pone en evidencia", en *Revista de interpretación bíblica latinoamericana.* (San José, Costa Rica), Núm. 17, 1994, pp 47-56.

Gutiérrez, Gustavo, “Lenguaje teológico: plenitud del silencio” en *Revista latinoamericana de teología* (San Salvador, El Salvador), Núm. 38, mayo-agosto, 1996, pp. 141-162.

Gutiérrez, Gustavo, “Hablar de Dios en América Latina, desde los socialmente insignificantes”, en *Revista latinoamericana de teología* (San Salvador, El Salvador), Núm. 65, mayo-agosto, 2005, pp. 103-116.

Häring, Hermann, “Actualidad de la teología negativa”, en *Concilium* (Estella, España), Núm. 289, febrero 2001, pp. 163-176.

Lugo Rodríguez, Raúl H., “El amor eficaz, único criterio (El amor al prójimo en la primera carta de San Juan)”, en *Revista de interpretación bíblica latinoamericana.* (San José, Costa Rica), Núm. 17, 1994, pp. 107-122.

Moingt, Joseph, “Imágenes, íconos e ídolos de Dios: la cuestión de la verdad en la teología cristiana”, en *Concilium* (Estella, España), Núm. 289, febrero 2001, pp. 153-162.

Ocaña, Martín, “Las leyes mágicas de la prosperidad”, en *Vida y pensamiento.* (San José, Costa Rica), Vol. 23, Núm. 1, primer semestre del 2003, pp. 115-129.

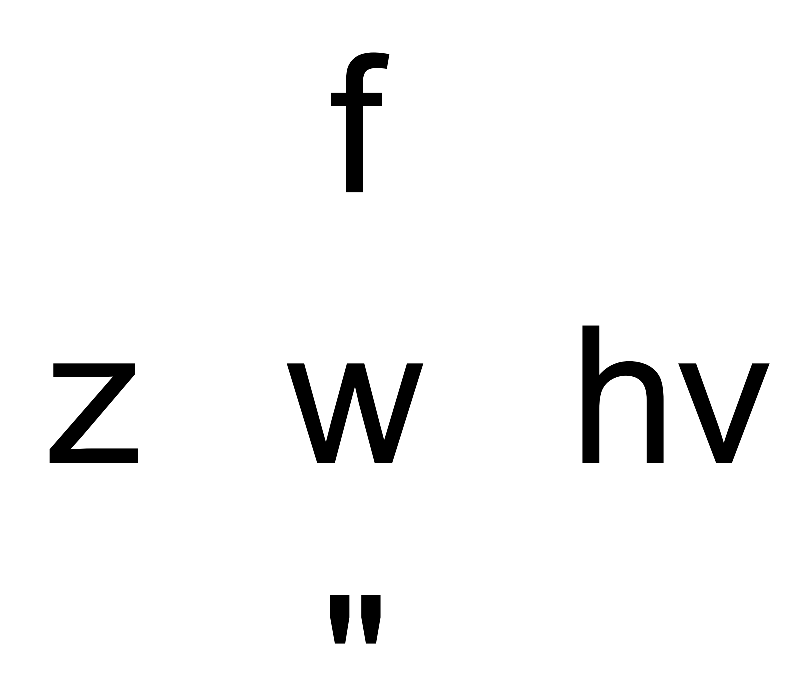
Richard, Pablo, “Claves para una re-lectura histórica y liberadora (cuarto evangelio y cartas)”, en *Revista de interpretación bíblica latinoamericana.* (San José, Costa Rica), Núm. 17, 1994, pp. 7-33.

_____________, “Dios ¿dónde estás? La búsqueda de Dios en el contexto actual de globalización”, en *Vida y pensamiento.* (San José, Costa Rica), Vol. 17, Núm. 2, segundo semestre de 1997, pp. 13-20.

_____________, “Espíritu y Palabra que liberan. El Espíritu Santo en el IV evangelio y Primera Carta de Juan”, en *Vida y pensamiento.* (San José, Costa Rica), Vol. 19, Núm. 1, primer semestre de 1999, pp. 50-69.

Tancara, Juan Jacobo “El quehacer teológico y la función estética” en *Pasos* (San José, Costa Rica), Núm 122, noviembre-diciembre 2005.

Wheeler, James “Amor que genera compromiso”, en *Revista de interpretación bíblica latinoamericana.* (San José, Costa Rica), Núm. 17, 1994, pp. 99-106.



Antiguo símbolo encontrado en las catacumbas paleocristianas: la vida y la luz que dispuestas en forma de cruz representan un signo secreto de Jesús.

En aujtw`/ zwh; h\n, kai; hJ zwh; h\n to; fw`" tw`n ajnqrwvpwn.

Evangelio según San Juan 1.4